SPHINX

REVUE CRITIQUE

EMBRASSANT LE DOMAINE ENTIER DE L'ÉGYPTOLOGIE

publiée

avec la collaboration de MM. Basset, von Bissing, Daressy, Erman, Lefébure, Lieblein, Loret, Moret, Naville, Spiegelberg, Steindorff

par

KARL PIEHL
Titulaire de la chaire d'Egyptologie à l'Université d'Upsala

Publication subventionnée par l'État

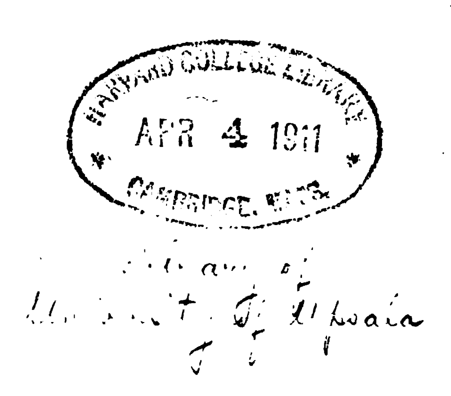
Vol. VII

Akademiska Bokhandeln
(C. J. Lundström)
UPSALA

J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung
LEIPZIG

Williams and Norgate
14, Henrietta Street, Covent Garden, LONDON
and 7, Broad Street, OXFORD

Ernest Leroux
28, Rue Bonaparte
PARIS

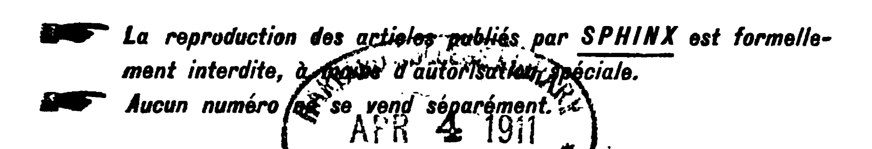


UPSALA 1903
IMPRIMERIE ALMQVIST & WIKSELL

TABLE DES MATIÈRES.

ERRATUM:

Page 68, n. 1, l. 3: *effacer:* »Malheureusement . . . . . . d'autres langues».



SPHINX

REVUE CRITIQUE

EMBRASSANT LE DOMAINE ENTIER DE L'ÉGYPTOLOGIE

publiée

avec la collaboration de MM. Basset, Daressy, Erman, Iacoby, Lefébure, Lieblein, Loret, Moret, Naville, Spiegelberg, Steindorff

par

KARL PIEHL
Titulaire de la chaire d'Egyptologie à l'Université d'Upsala

Vol. VII — Fasc. I

Akademiska Bokhandeln
(C. J. Lundström)
UPSALA

Ernest Leroux
28, Rue Bonaparte
PARIS

J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung
LEIPZIG

En vente chez:
Williams and Norgate
14, Henrietta Street, Covent Garden, LONDON
and 7, Broad Street, OXFORD

Sommaire

Page

L'Atour et la Dodécaschène.

Par **Victor Loret.**

Dans un travail très consciencieux et très documenté, M. Kurt Sethe a étudié à nouveau, tout récemment, la question déjà plusieurs fois traitée de la Dodécaschène[1].

Les conclusions de l'égyptologue allemand sont les suivantes: la Dodécaschène du géographe Ptolémée; le territoire de douze schènes (σχοῖνοι) qui, d'après Hérodote, s'étendait au sud de l'Egypte entre Syène et Tacompso; enfin, la *Campagne*, [hiéroglyphes], d'une longueur de douze *àtour*, que plusieurs souverains d'époque ptolémaïque et d'époque romaine offrirent à Isis et qui allait de *Sounou* (Syène) à *Takemsa* (Tacompso), tout cela est synonyme et désigne la Cataracte et ses deux rives, d'Assouan à Philæ. Il en résulte évidemment que, selon M. Sethe, l'*àtour*, [hiéroglyphes], mesure itinéraire égyptienne assez rare dans les textes, est la même chose que le σχοῖνος.

Ce qui a particulièrement appelé mon attention sur l'étude de M. Sethe et ce qui me l'a fait lire avec le plus grand empressement et le plus vif intérêt, c'est précisement cette question de l'*àtour*, qui n'avait pas encore été, à mon sens, résolue de manière satisfaisante.

---

[1] Kurt Sethe, *Dodekaschoinos, das Zwölfmeilenland an der Grenze von Aegypten und Nubien*, Leipzig, J. C. Hinrichs, 1901.

J'avais supposé par avance que c'était surtout d'après la détermination exacte de la mesure égyptienne que M. Sethe avait pris le parti d'établir ses conclusions. J'étais dans l'erreur la plus complète. Sur ce sujet spécial, M. Sethe ne dit rien de plus précis que ses devanciers et, bien loin de déduire les dimensions de la Dodécaschène de la valeur de l'*àtour,* c'est au contraire de l'étendue de la Dodécaschène telle qu'il se la figure (d'Assouan à Philæ) qu'il tire la longueur de l'*àtour* qui, dans ce cas, serait d'environ 833 mètres[1].

Si les conclusions de M. Sethe, relativement à la position et aux limites de la Dodécaschène, étaient hors de toute contestation, il est certain que l'on ne pourrait que s'incliner et accepter ses vues au sujet de la valeur de l'*àtour,* du moins en ce qui concerne l'*àtour d'Isis,* sorte d'*àtour* local nettement distingué dans quelques-uns des textes faisant allusion à la *Campagne d'Isis.* Malheureusement, je ne crois pas que les conclusions de M. Sethe soient justes.

Que la Dodécaschène de Ptolémée, le territoire de douze schènes d'Hérodote et la *Campagne d'Isis* de douze *àtour* soient une seule et même chose, je crois bien, comme M. Sethe, qu'on peut le tenir pour à peu près indubitable. Mais, avant même d'aborder l'étude de l'*àtour* et sans entrer dans l'examen des nombreux documents qu'a rassemblés M. Sethe, il me semble que de très graves objections viennent s'opposer, presque *a priori,* à ce qu'on puisse adopter les conclusions de notre distingué confrère allemand.

Tout d'abord, le territoire d'Isis est désigné sous le nom de [hiéroglyphes]. A l'origine, ce mot, exprimé au moyen d'un signe qui représente un terrain où poussent des roseaux [hiéroglyphe], a dû servir à dénommer les prairies, les prés situés au

[1] *Dodekaschoinos,* p. 11.

bord du fleuve. Plus tard, le sens du terme [hieroglyphs] s'est étendu; il s'est appliqué aux champs cultivés et même, d'une façon générale, à toute la campagne verdoyante, par opposition aux terrains bâtis et aux régions désertiques. A en juger seulement d'après son nom, le territoire d'Isis devait donc être une campagne particulièrement fertile. Et, en fait, nous en possédons plusieurs descriptions, que Brugsch a réunies dans un de ses derniers et de ses meilleurs ouvrages[1].

On y parle avec emphase de la *Campagne d'Isis* célèbre par ses champs, ses marais couverts d'oiseaux aquatiques, ses collines, ses terrains élevés, ses canaux, ses carrières, ses plantes aromatiques, ses végétaux ligneux, ses vignobles, ses animaux de toute espèce, sans compter son importante population[2]. Dans la Stèle Wilbour, l'énumération des plantureuses richesses de la région est plus détaillée encore: moissons abondantes, poisson, gibier, troupeaux d'animaux domestiques, or, ivoire, ébène, métaux divers, pierres précieuses et pierres de construction[3]. Et la *Campagne d'Isis* est si également féconde sur les deux rives du Nil que tous les textes ont soin de bien spécifier la chose et d'additionner l'étendue des deux rives: »Douze *àtour* sur la rive occidentale, douze *àtour* sur la rive orientale, ce qui fait en tout vingt-quatre *àtour*».

Que l'on se représente maintenant ce qu'est le territoire de la Cataracte, d'Assouan à Philæ. Partout le désert, partout les rochers, partout l'aridité. Sur la rive orientale, deux ou trois villages, ou plutôt deux ou trois groupes de cabanes, à peine habitées, se blottissent dans les rares anfractuosités de terrain où le Nil parvient à déposer chaque année un peu de son limon; on profite des fugitives semaines où les

---

[1] H. BRUGSCH, *Sieben Jahre der Hungersnoth*, Leipzig, 1891, pp. 74—85.

[2] *Ibid.*, pp. 75—76, 82.

[3] *Ibid.*, pp. 156—158.

eaux sont au plus bas pour semer et récolter en toute hâte quelques poignées de dourah et quelques douzaines de pastèques. Pas d'arbres, sinon quelques dattiers qui ne portent jamais de fruits[1]. Offrir ce maigre et piteux territoire à Isis présente déjà quelque chose de bien invraisemblable et de peu digne d'être rappelé si souvent dans de pompeuses inscriptions.

Mais l'autre rive, la rive ouest, les douze *àtour* de l'Occident que les textes ajoutent si complaisamment aux douze *àtour* de l'Orient et qu'ils citent même en premier? Là, pas un arbre, pas une herbe, pas une habitation, pas un être vivant: rien que de la pierre et du sable. Il y eût eu, il faut l'avouer, une bien fâcheuse ironie à offrir à Isis les produits de la rive occidentale, où rien n'existe que le désert.

Je crois que cette première remarque seule suffit pour ébranler fortement la thèse de M. Sethe.

La seconde remarque que j'ai à faire me paraît, elle aussi, avoir une bien grande importance. Les bas-reliefs et les inscriptions qui nous font connaître les donations successives de la *Campagne d'Isis* à la déesse de Philæ existent en assez grand nombre. Il doit être intéressant et profitable de dresser le relevé des divers endroits où l'on a signalé des documents de ce genre. Voici, en allant du nord au sud, quelles sont les localités où il est fait mention de la donation de la *Campagne d'Isis:*

1°. Assouan, maçonnerie du barrage[2].

2°. Philæ, à env. 10 kil. d'Assouan[3].

[1] Sur la pauvreté et l'exiguïté des terrains cultivables de la Cataracte, cf. *Description de l'Egypte*, 2e édit., t. I. pp. 147—149.

[2] J. DE MORGAN, *Catal. des mon. et inscr. de l'Egypte antique*, t. I, page 47.

[3] K. PIEHL, dans *Zeitschr.* 1883, p. 131; H. BRUGSCH, *Dict. géogr.*, pp. 842—843; H. BRUGSCH, *Sieben Jahre*, p. 75. J'ai obtenu les distances kilométriques en prenant une moyenne entre les distances données par M. Steindorff dans le *Guide-Bædeker* et celles fournies par M. Bénédite dans le *Guide-Joanne*.

3°. Kalabsché, à env. 58 kil. d'Assouan[1].
4°. Dandour, à env. 78 kil. d'Assouan[2].
5°. Dakké, à env. 112 kil. d'Assouan[3].
6°. Maharraka, à env. 125 kil. d'Assouan[4].

Au nord d'Assouan, on n'a jamais relevé d'inscriptions relatives à la *Campagne d'Isis*, pas plus qu'au sud de Maharraka. Comme nous savons, à n'en pas douter, que la limite nord de la *Campagne d'Isis* et de la Dodécaschène était à Assouan, et qu'aucun édifice en aval de cette limite nord ne fait mention de la donation à Isis, n'est-il pas naturel d'en conclure que si, par contre, des inscriptions gravées au sud d'Assouan, et cela sur une longueur de 125 kilomètres, font mention de la donation, c'est que le [hiéroglyphes] de la déesse comprenait les différentes villes où, jusqu'à Maharraka, il est parlé de la *Campagne d'Isis*? Et si, enfin, au sud de Maharraka, il n'est plus fait allusion à la *Campagne d'Isis*, par plus qu'au nord d'Assouan, ne semble-t-il pas en résulter que Maharraka devait être, sinon exactement à la frontière du territoire, du moins en un point très rapproché de cette frontière?

Ptolémée déclare (IV, 5/33) que Μεταχομψώ, que nous savons être à la frontière sud de la Dodécaschène, était situé en face de Ψέλχις, soit de Dakké, à quelques kilomètres de Maharraka. Cette assertion se trouve être en parfaite conformité avec ce qui vient d'être dit sur la valeur documentaire des diverses localités où il est parlé de la *Campagne d'Isis*. J'accorde qu'il n'est pas interdit de modifier, par

[1] H. Brugsch, *Sieben Jahre*, p. 79. La distance d'Assouan à Kalabsché est de 60 kil. d'après M. Steindorff et de 56 d'après M. Bénédite.

[2] H. Brugsch, *loc. cit.*, p. 79.

[3] Champ., *Not. descr.*, t. I, p. 114; H. Brugsch, *Dict. géogr.*, pp. 843—844; H. Brugsch, *Sieben Jahre*, pp. 81—83.

[4] K. Sethe, *Dodekaschoinos*, p. 3, n. 7. La distance d'Assouan à Maharraka est de 131 kil. d'après Steindorff et de 118 d'après Bénédite.

hypothèse, le texte de Ptolémée. Ma manière de voir présente au moins l'avantage de nous permettre de respecter le texte du géographe grec.

Enfin, une troisième et dernière observation vient, ce me semble, corroborer encore mon opinion. Une inscription grecque de Kalabsché (ancienne Talmis) est un ordre à tous ceux qui possèdent des porcs d'avoir à les éloigner απο ιερου κωμης Ταλμεως της ιβσχοι(νου)[1], »du sanctuaire du village de Talmis, de la Dodécaschène». M. Sethe se donne une bien grande peine pour tirer de cette inscription, qui vient à l'encontre de ses conclusions, un sens autre que celui qu'elle présente tout naturellement. Il ajoute εως après Ταλμεως, considère le Σ avant χοι comme désinence de ιβ, complète χοι par χοι(ακ). Tout cela me paraît aussi compliqué que peu convaincant.

En fin de compte, il me semble bien certain que la Dodécaschène et la *Campagne d'Isis* comprenaient Kalabsché-Talmis, ainsi que les autres localités dont j'ai dressé la liste, et par conséquent s'étendaient jusqu'aux environs de Maharraka.

Abandonnant pour un instant l'étude de la Dodécaschène, examinons s'il n'est pas possible d'arriver à une détermination exacte de la valeur de l'*àtour*. Si nous réussissons à déterminer cette valeur, il est évident que nous aurons fait faire un grand pas, peut-être même le pas décisif, à la question qui nous occupe.

Il faut reconnaître que les documents qui, jusqu'ici, ont été mis en œuvre par ceux qui ont cherché à déterminer la longueur de l'*àtour,* ne sont pas de nature à nous permettre d'aboutir à une solution pratique du problème. Voici, au complet, la liste de ces documents. Nous verrons par la suite ce que l'on en peut tirer:

---

[1] *Dodekaschoinos*, p. 32 = C. I. G. III, 5069; L. D. VI, 95, 379; U. WILCKEN dans *Hermes*, 23, 595.

1°. — Une stèle de Semnéh fait mention d'une région nubienne qui s'étend, sur une longueur de 52 *àtour,* du poste de Baki au poste de Taouri . . .[1]

2°. — Un texte de Médinet-Habou, relatif à une victoire remportée par Ramsès III sur les Libyens, nous apprend que le roi poursuivit les ennemis l'épée dans les reins sur une longueur de 8 *àtour,* depuis la ville de Hâït-khâït-Râ jusqu'à la ville de Ramsès II, située sur la Montagne de [hiéroglyphes][2].

3°. — La stèle de Darius à Tell-el-maskhoutah fait allusion à un canal creusé ou réparé par le roi et, dans un passage malheureusement mutilé, renferme la phrase suivante: ». . . . . . de l'Egypte, 8 *àtour* dépourvus d'eau . . . . . .»[3].

4°. — La stèle de Chalouf, où il est parlé du même canal, donne également le chiffre 8, mais dans un passage presque totalement détruit[4].

5°. — Une inscription ptolémaïque d'Edfou donne les dimensions d'une partie de la vallée du Nil dont la longueur, à partir d'Eléphantine jusqu'à un endroit indéterminé, est de 106 *àtour,* tandis que la largeur de la vallée est de 14 *àtour.* Et le texte ajoute: [hiéroglyphes][5].

6°. — Enfin, plusieurs stèles découvertes à Tell-el-amarna et dans les environs nous précisent l'étendue de l'*Horizon d'Aten*[6]. Sur chacune des rives du fleuve, nous apprend le texte, se trouvent édifiées trois stèles de bornage, l'une au sud, l'autre au centre, la troisième au nord. Or,

---

[1] ISIDORE LÉVY, *L'Atour et le Schène* (Rec., t. XV, p. 171).

[2] IS. LÉVY, *loc. cit.,* p. 171.

[3] *Rec.,* XIII, pp. 108—109 et pl. VIII, l. 18. Cf. I. LÉVY, *loc. cit.,* p. 171.

[4] *Rec.,* XI, p. 169.

[5] H. BRUGSCH, *Thesaurus,* p. 604; F. L. GRIFFITH. *Notes on egyptian weights and measures* (Proceedings, t. XIV, p. 409); K. SETHE, *Dodekaschoinos,* p. 11.

[6] IS. LÉVY, *loc. cit.,* p. 165; F. L. GRIFFITH, *loc. cit.* (Proceedings, t. XV, pp. 303—306); K. SETHE, *Dodekaschoinos,* p. 11.

la distance qui sépare, sur chacune des deux rives, la stèle sud de la stèle nord est de .

Comme on l'a certainement remarqué à la simple lecture, aucun des documents que je viens d'énumérer ne nous fournit un point de repère précis. Il y a, d'après le premier document, 52 *àtour* entre Baki et Taouri... Mais le second nom est incomplet et le premier s'applique à une ville dont l'identification est encore à faire. On ne peut donc rien tirer de ce texte. Les localités mentionnées dans l'inscription de Médinet-Habou sont également inconnues et ne peuvent, par conséquent, nous fournir aucune indication. Les 8 *àtour* du canal de Darius ne nous apprennent, non plus, rien qui puisse nous donner les éléments d'un calcul. Dans l'inscription d'Edfou, si nous connaissons, pour la vallée de 106 *àtour,* l'une des extrémités, qui est Eléphantine, nous ne connaissons pas l'autre, de sorte que le document reste pour nous sans utilisation possible. D'autre part, les derniers mots, qui semblent exprimer le produit des deux dimensions de la vallée, renferment des termes, , dont le sens n'a pas été établi.

Seules, les stèles de Tell-el-amarna paraissent, à première vue, devoir nous offrir des données d'évaluation bien exactes. Il semble que, pour résoudre le problème de la manière la plus simple et la plus précise, on n'ait qu'à mesurer, sur le terrain, la distance qui sépare la stèle la plus méridionale de la stèle la plus septentrionale. Malheureusement, quand on a tenté de passer de la théorie à la pratique, on s'est trouvé en présence de difficultés insurmontables. Le texte, gravé sur plusieurs stèles, nous avise que, sur chaque rive, l'*Horizon d'Aten* était borné par trois stèles. Nous devons donc en trouver six. Or, on en a trouvé onze, dont

deux seulement, au lieu de trois, sur la rive gauche[1], et neuf sur la rive droite[2].

Cette abondance de biens est de beaucoup plus nuisible qu'utile. Quelles sont au juste, parmi ces onze stèles, les six stèles officielles dont parle le texte? Comment savoir s'il n'a pas existé, au sud ou au nord des onze stèles signalées jusqu'ici, d'autres stèles qui auraient échappé aux recherches des égyptologues, ou qui auraient été détruites, soit par le temps, soit par les hommes?

M. Daressy, voulant se rendre compte de la distance qui existait entre deux stèles extrêmes, a trouvé un peu plus de 20 kilomètres[3]. M. Lévy, prenant ses mesures sur la rive gauche, estime que cette distance est de 9 ou 10 kilomètres[4]. M. Griffith, étudiant les stèles de la rive droite, est arrivé au chiffre de 6 3/4 milles anglais, soit près de 11 kilomètres[5]. Enfin, M. Sethe déclare que la distance entre les stèles extrêmes, prise sur la rive occidentale, est d'environ 14 kilomètres[6]. On voit qu'il est difficile de s'entendre.

Pourtant, s'il ne s'agissait que de mesurer, même à un centimètre près, la distance entre deux stèles, l'opération serait exécutable. Mais ce qui est impossible, c'est de savoir où sont les deux stèles dont on doit mesurer l'éloignement l'une de l'autre, c'est de pouvoir affirmer que telle stèle est la stèle sud de l'*Horizon d'Aten*, et que telle stèle est la stèle nord. Nous devons donc nous résigner à déclarer inutilisables, comme tous les autres documents que j'ai cités, les stèles trop nombreuses de Tell-el-amarna.

Peut-être ne serait-il pas impossible, toutefois, de tirer de quelques-uns de ces documents, sinon une évaluation

---

[1] *Rec.*, XV, p. 61.
[2] *Proceedings*, XV, p. 304.
[3] *Rec.*, XV, p. 59, n. 2.
[4] *Rec.*, XV, p. 165.
[5] *Proceedings*, XV, p. 304.
[6] *Dodekaschoinos*, p. 11.

exacte, du moins une évaluation approximative, minimum ou maximum.

M. Griffith, qui semble donner les mesures les plus précises, déclare, comme nous l'avons vu, que, sur la rive droite, les deux stèles les plus éloignées l'une de l'autre sont distantes *exactement* de 6 $^3/_4$ milles anglais, soit 10863 m. 072[1]. Comme rien ne prouve qu'il n'ait pas existé, soit au nord, soit au sud de ces stèles, d'autres stèles limitatives, nous ne pouvons considérer ces chiffres que comme représentant la valeur *minimum* de 6 *àtour* + 29 coudées[2]. En négligeant la petite fraction de 29 coudées, nous obtenons pour l'*àtour* la longueur de $\frac{10863.072}{6}$ soit 1810 m. 512, qui, évalués en coudées de 0 m. 525, nous donnent $\frac{1810.512}{0.525} = 3448 \frac{312}{525}$ coudées.

Si, dans le cas du canal de Darius, nous admettons par hypothèse que les 8 *àtour* en représentent toute la longueur, et que nous considérions ce canal comme allant de Suez au Nil, ce qui me paraît être sa plus grande longueur possible, nous obtiendrions ainsi, pour l'*àtour*, une longueur *maximum*. Or, la distance étant, entre Suez et l'intersection de l'ancienne Branche pélusiaque avec l'extremité occidentale de l'Ouadi-Toumilat, d'environ 130 kilomètres, l'*àtour* aurait ainsi $\frac{130000}{6} = 21666$ mètres, soit $\frac{21666}{0.525} = 41268 \frac{300}{525}$ coudées.

---

[1] Dans ses très intéressantes études sur la métrologie égyptienne, M. Griffith emploie toujours les mesures anglaises, mille, pouce, livre, etc. Cette circonstance rend très pénible et très compliquée la lecture pratique de ces travaux, du moins pour ceux de ses collègues, et ils représentent la grande majorité, qui ne sont pas anglais.

[2] Je vois dans non pas quatre mesures, comme le fait M. Griffith (*Proceed.*, XV, 305) mais deux seulement: = ϣⲉⲛⲛⲟϩ avec le déterminatif , X = $^1/_4$, soit "un quart de ϣⲉⲛⲛⲟϩ + 4 coudées", autrement dit 29 coudées.

Les deux résultats que nous obtenons de cette manière (*àtour* minimum = 1810 mètres ou 3448 coudées, *àtour* maximum = 21666 mètres ou 41268 coudées) sont évidemment certains au point de vue mathématique. Pratiquement, ils ne font que limiter les données du problème. Mais c'est là un résultat appréciable, et je crois même qu'il est possible de resserrer encore ces données.

On sait que la mesure intermédiaire entre la coudée et l'*àtour* est le ϣⲉⲛⲛⲟϩ, , qui équivaut à 100 coudées[1]. Déjà, un texte de Kôm-el-ahmar, dans lequel il est fait mention d'un chemin de 21 ϣⲉⲛⲛⲟϩ[2], nous avait donné à penser que l'*àtour* mesurait plus de 2100 coudées, car si ce chemin eût eu plus d'un *àtour* de longueur, il semble bien certain que le texte eût employé le mot *àtour*. Les stèles de Tell-el-amarna nous ont montré que l'*àtour* mesurait plus de 3448 coudées. Un texte que j'ai signalé il y a huit ans vient nous prouver que l'*àtour* mesurait plus de 3680 coudées. En effet, un cordier qui a fabriqué 3680 coudées de câble tient à exprimer le résultat de son travail en termes imposants et remarque: »Cela fait 36 1/2 ϣⲉⲛⲛⲟϩ + 30 coudées»[3]. Il est évident que ce cordier, si content de lui, eût employé le mot *àtour* si l'*àtour* avait été inférieur à 3680 coudées. Il me semble donc absolument certain que l'*àtour* mesurait plus de 3680 coudées[4].

Si nous avons pu réussir à déterminer avec plus de

[1] V. Loret, *Sur la valeur du ϣⲉⲛⲛⲟϩ égyptien* (Zeitschr., XXXII, 64).

[2] F. L. Griffith, in *Proceedings*, t. XIV, p. 407.

[3] V. Loret, *loc. cit.*

[4] Cette remarque seule montre bien qu'il a dû y avoir à Tell-el-amarna, ainsi que je l'avais conjecturé, d'autres stèles que celles qui nous sont connues. En effet, M. Griffith a calculé, d'après les deux stèles les plus éloignées qu'on connaisse, que l'*àtour* mesure 3460 coudées (*Proceed.*, XV, 305). Or, comme l'*àtour* mesurait *au moins* 3680 coudées, il est évident que le chiffre trouvé par M. Griffith est beaucoup trop faible et que, par conséquent, les

précision la plus petite longueur possible de l'*àtour,* il nous est, par contre, impossible de réduire l'énorme chiffre maximum que nous avons tiré des inscriptions du canal de Darius. Certes, il est probable que la mention de 8 *àtour* de canal ensablé ne s'applique qu'à une partie du canal. Il est également probable, puisque le chiffre 8 revient sur la stèle de Tell-el-maskhoutah et sur celle de Chalouf, que ces deux emplacements se trouvaient séparés par une distance de moins de 8 *àtour.* Mais les deux stèles nous donnent trop peu de détails sur les travaux entrepris par Darius pour que nous puissions, sans danger, essayer de rechercher les limites possibles de cette étendue de 8 *àtour.*

Il semble donc qu'il ne reste plus, pour franchir la difficulté, qu'à tenter une hypothèse. C'est ce que j'avais fait en mon particulier, il y a longtemps, et, comme on va le voir, mon hypothèse s'est trouvée pleinement confirmée par un texte dont l'intérêt avait échappé à tous ceux qui ont traité la question. Mon hypothèse était d'une extrême simplicité: puisque, après la coudée, le premier multiple est le ϣⲉⲛⲛⲟϩ (100 coudées), — car aucune mesure intermédiaire n'existe entre la coudée et le ϣⲉⲛⲛⲟϩ, comme le prouvent les comptes du cordier cités plus haut, — il semble tout naturel que le multiple suivant, c'est-à-dire l'*àtour*, soit au ϣⲉⲛⲛⲟϩ ce que celui-ci est à la coudée, c'est-à-dire ait la valeur de 100 ϣⲉⲛⲛⲟϩ. En examinant d'autres mesures égyptiennes, on rencontre des progressions simples, analogues à celle que j'admettais par hypothèse pour la coudée et ses multiples. C'est ainsi que le [hiéroglyphe] est divisé en mesures qui en représentent successivement les fractions $^1/_2$, $^1/_4$, $^1/_8$, $^1/_{16}$, $^1/_{32}$; c'est ainsi que le [hiéroglyphes] a comme multiples des mesures croissant dans

deux stèles les plus éloignées n'atteignent pas la distance de 6 *àtour.* Elles ne peuvent donc marquer les limites de l'*Horizon d'Aten,* et il devait exister là d'autres stèles, ou tout au moins une autre.

l'ordre 4, 16, 64. Dans le cas du —, le premier sous-multiple étant la moitié de l'unité, les autres sous-multiples sont successivement la moitié l'un de l'autre. Dans le cas du , le premier multiple étant le quadruple de l'unité, les autres multiples sont successivement le quadruple l'un de l'autre. Dans mon hypothèse, le premier multiple (ϣⲉⲛⲛⲟϩ) de la coudée étant le centuple de l'unité de longueur, le second multiple *(àtour)* devait être le centuple du ϣⲉⲛⲛⲟϩ. Par consequent, l'*àtour* aurait mesuré 100 × 100 = 10000 coudées, soit 5250 mètres.

Ce chiffre de 5250 mètres nous amène à un résultat intéressant. Que la Dodécaschène et la *Campagne d'Isis* de 12 *àtour* soient une seule et même chose, M. Sethe lui-même l'admet, puisque c'est une partie de la conclusion de son livre, et je partage entièrement son avis. Donc, l'*àtour* est égal au σχοῖνος. Or, le σχοῖνος, dans presque tous les cas, est égal à 30 stades, ainsi que le remarque également M. Sethe [1], et ce n'est que par exception, ou par erreur, qu'on lui attribue une autre valeur. Trente stades, en comptant 177 m. 60 par stade comme le font quelques-uns, représentent une longueur de 5328 mètres, chiffre sensiblement égal à celui de 5250 mètres que nous avons trouvé. En effet, 29 stades n'équivaudraient qu'à 5150 m. 40, ce qui donnerait une différence de 100 mètres en moins avec l'*àtour* tel que je me le représente; 30 stades ne donnent qu'un écart de 78 mètres en plus. On comprend que les Grecs aient préféré le chiffre de 30 stades, qui avait le double avantage d'être plus proche de la réalité, et d'être en même temps un chiffre rond. On peut donc affirmer que le σχοῖνος et l'*àtour* de 5250 mètres sont pratiquement équivalents.

Comme on le voit, mon hypothèse avait deux chances d'être bien près de la vérité: 1° elle concordait avec l'équi-

[1] *Dodekaschoinos*, pp. 7—10.

valence, admise par tous, du σχοῖνος à l'*àtour;* 2° elle rentrait bien exactement dans le système de développement par progression logique adopté par les Egyptiens pour leurs multiples et leurs sous-multiples. Mais, pour transformer ma conjecture en certitude, il fallait une preuve formelle. Cette preuve, je l'ai trouvée dans un passage du *Voyage d'un Egyptien,* au *Papyrus Anastasi I,* pl. 27, ll. 7—8.

On lit en cet endroit, la phrase suivante: . M. Chabas traduit ainsi la phrase: »Raphia, — comment est son retranchement? Il couvre l'étendue d'un *àour* en allant jusqu'a Gaza[1].» Evidemment, M. Chabas, en traduisant par »grandeur, étendue», n'a pas remarqué ce qu'a d'inusité, dans ce cas, la présence de derrière *our.* M. Maspero a proposé une autre explication[2]. Il regarde comme répondant au copte оѵнр, *quot, quantus,* et traduit par: »Elle (Raphia) fait *combien* d'àtour de marche jusqu'à Gaza?» Et il explique comment le mot , *grand,* peut devenir interrogatif ou exclamatif selon le mouvement de la phrase. Mais la même objection subsiste. Que vient faire, derrière *our,* le signe qui jamais, à ma connaissance, ni en hiéroglyphes, ni en hiératique, n'a servi de déterminatif à ce mot? J'ai dépouillé tous les dictionnaires, tous les lexiques publiés, j'ai lu plusieurs fois en son entier le *Papyrus Anastasi I,* j'ai fait moi-même l'index de trois des plus longs papyrus du *British Museum:* jamais je n'ai rencontré le rouleau derrière le mot *our.* Il est évident qu'il y a là quelque chose d'anormal.

[1] *Le voyage d'un Egyptien,* p. 316.
[2] *Recueil,* t. XVII, p. 142.

Or, en examinant soigneusement le fac-simile du papyrus, j'ai constaté que ce n'est pas le rouleau qui se trouve derrière le mot *our,* mais bien le chiffre IIIIIII. En hiératique, en effet, les deux signes peuvent se confondre dans certains cas. Le chiffre 7 a la forme 𓏛; le rouleau peut prendre la forme 𓏛, mais il a également la forme 𓏛, et les deux formes ne s'emploient pas indifféremment l'une pour l'autre. Quand le rouleau est isolé, c'est-à-dire quand il n'a de signes ni au dessous ni au dessus, il prend la première forme, celle qui peut se confondre avec le chiffre 7; de même, lorsqu'il est *surmonté* d'un autre signe. Mais, lorsqu'il est placé *au dessus* d'un signe, il a toujours la deuxième forme, tout-à-fait différente de celle du chiffre 7. Dans notre texte, le signe, étant placé *au dessus* d'un 𓈖, devrait avoir la forme pleine, tandis qu'il a l'autre forme. J'ai relevé, dans le papyrus contenant le *Voyage,* beaucoup d'exemples du rouleau surmontant un ou plusieurs signes: partout il a la forme pleine, la seconde, celle qui diffère entièrement du IIIIIII hiératique[1]. Ce sont surtout les exemples où il est suivi d'un 𓈖, comme dans notre passage, que j'ai étudiés: partout c'est la même forme pleine[2].

Il est donc évident que ce n'est pas le rouleau que nous avons ici, d'abord parce que jamais le rouleau ne sert de déterminatif au mot *our,* ensuite parce que, lorsqu'il est placé au dessus d'un 𓈖 ou de tout autre signe, il n'a pas la forme qu'il a dans notre phrase. Cest donc par 𓅨𓂋 IIIIIII 𓈖 qu'il faut transcrire la partie de notre papyrus qui nous intéresse, et le résultat de cette rectification, extrêmement important pour l'étude qui nous occupe, est qu'un document égyptien nous indique que la distance entre Raphia et Gaza est de 7 *àtour.*

[1] Cf. pp. XVIII, 3, 4, 7; XIX, 4; XXV, 3; XXVI, 6, 9, etc.
[2] Cf. pp. XVIII, 6; XX, 4; XXII, 2, 7; XXIV, 6; XXVII, 6; XXVIII, 2, etc.

Quelle est au juste cette distance en kilomètres? Après avoir cherché en vain, sur plusieurs cartes, à me faire une idée nette de la question, j'ai trouvé, dans l'Atlas de la *Description de l'Egypte*[1], une carte à très grande échelle dans laquelle il m'a été facile de constater que la distance entre Raphia et Gaza est très exactement de 37 kilomètres.

Nous pouvons donc maintenant vérifier expérimentalement si mon hypothèse était juste au sujet de la valeur de l'*àtour*. Si l'*àtour* mesure bien 5250 mètres, comme je le conjecturais, 7 *àtour* représentent 36750 mètres, soit 36 kilomètres $^{3}/_{4}$, c'est-à-dire, à quelques mètres près, la distance exacte qui sépare Raphia de Gaza. Il est difficile, je crois, de tomber plus juste et, partant, de trouver une confirmation plus significative a l'idée que, par hypothèse, je m'étais formée de la valeur de l'*àtour*.

Il peut être intéressant maintenant, avant d'en revenir à la Dodécaschène, de voir comment cadrent ces résultats avec les données fournies par les six documents cités plus haut:

1°. — Le pays de 52 *àtour,* entre Baki et Taouri . . ., mesure (52 × 5250 =) 273 kilomètres. La Nubie, s'etendant, entre la première et la seconde cataracte, sur une longueur de plus de 300 kilomètres, peut nous fournir la place de cette vaste région, d'autant plus que, l'inscription ayant été trouvée à Semnéh, c'est-à-dire au sud de la seconde cataracte, il se peut que la région à laquelle il est fait allusion ait compris une partie de la vallée du Nil entre la seconde et la troisième cataracte. Mais on ne pourra songer à en déterminer la situation exacte que le jour où la ville de Baki, dont le nom revient d'ailleurs assez souvent dans les textes, sera définitivement identifiée.

2°. — La poursuite des Libyens sur une longueur de 8 *àtour* c'est-à-dire (8 × 5250 =) 42 kilomètres ou 10 lieues $^{1}/_{2}$,

[1] Feuilles 32 et 43.

rentre dans les choses possibles. On peut même estimer que, pour débarrasser le Delta de l'occupation libyenne, Ramsès III, en poursuivant l'ennemi seulement pendant dix ou douze heures de marche, s'en est tiré à fort bon compte.

3°—4°. — Les 8 *àtour* du Canal de Darius égalent de même 42 kilomètres. C'est là une faible partie de la longueur totale du canal. Le chiffre de 42 kilomètres ne représente même pas la distance de Tell-el-maskhoutah à Chalouf, mais, par contre, il s'applique exactement au Canal de Nékao, du Nil à Pithom. L'état des inscriptions ne nous permet du reste pas de savoir au juste de quoi il est question dans les stèles de Darius.

5°. — La région de 106 *àtour*, c'est-à-dire (106 × 5250 =) 556 kilomètres $^1/_2$, représente, à 10 kilomètres près, la distance qui sépare Eléphantine de Siout. Ce chiffre s'appliquerait donc à la Thébaïde proprement dite, Lycopolis séparant la Thébaïde de l'Heptanomide (Ptol., IV, 5). Mais, s'il s'agissait ici d'un *àtour* double, de 60 stades au lieu de 30, on aurait sensiblement la longueur moyenne de toute l'Egypte, qui est de 831 kilomètres en ligne droite et de 1415 kilomètres en suivant les méandres du fleuve. La moyenne entre 831 kilomètres et 1415 kilomètres est de 1123 kilomètres[1]; or, 106 *àtour* doubles représenteraient 1113 kilomètres.

6°. — Mais c'est surtout pour Tell-el-amarna, ou plutôt pour l'*Horizon d'Aten*, que l'identification de l'*àtour* amène un résultat curieux. Les 6 *àtour* + 29 coudées que mesurait l'*Horizon d'Aten* représenteraient un peu plus de 31 kilomètres $^1/_2$, exactement 31515 m. 225. Il est évident que ce chiffre dépasse de beaucoup la longueur de la plaine de Tell-el-amarna, de Scheikh-Saïd à El-Haouatah. Mais, en revanche,

[1] J'emprunte ces chiffres à l'ancien Guide Joanne en Egypte, rédigé par Isambert. La nouvelle édition, rédigée par M. G. Bénédite, indique 788 kilomètres en ligne droite et 1200 kilomètres en suivant les sinuosités du Nil, ce qui fournit une moyenne de 994 kilomètres.

il s'applique sensiblement à toute la longueur du nome du Lièvre tel que l'a établi M. Maspero[1]. On en doit donc conclure que [hieroglyphes] était, non pas un nom de ville, comme on l'a pensé, mais bien le nom nouveau donné à un nome, ou à une partie de nome. Le nome de l'Oryx, contigu au nome du Lièvre, fut de même, sous la XIIe dynastie, nettement délimité au moyen de stèles placées au sud et au nord, et une partie du nome prit même le nom nouveau de [hieroglyphes], qui rappelle bien celui de [hieroglyphes]. On pourrait même se demander si l'un des noms ne donna pas l'idée de l'autre[2].

Quoi qu'il en soit, d'ailleurs, de ces conclusions secondaires, sur lesquelles je n'ai pas voulu insister trop longuement, c'est surtout à l'étude de la Dodecaschène qu'il convient d'appliquer les résultats que nous avons obtenus sur la valeur de l'*àtour*.

J'ai montré, dès le début de ce travail, que d'importantes objections d'ordre général semblaient, en dehors même de toute considération sur la valeur de l'*àtour*, venir s'opposer à l'identification que propose M. Sethe de la Dodecaschène avec la cataracte d'Assouan à Philæ. En faisant maintenant intervenir le nouvel argument que nous offre l'équation bien établie entre l'*àtour* et le schène de 30 stades valant, en mesures égyptiennes, 100 **ϣⲉⲛⲛⲟϩ** ou 5250 mètres, nous constaterons que notre hésitation à accepter la thèse de M. Sethe ne peut que se trouver considérablement accrue.

Tout d'abord, la conclusion de M. Sethe l'amène à admettre que l'*àtour* employé pour mesurer la *Campagne d'Isis* n'était que de 833 mètres. Se rendant compte de l'exiguïté de cette valeur quand on la compare à ce que nous savons

[1] *Proceedings*, t. XIV, pp. 187—204.

[2] Grande inscription de Khnoum-hotep à Béni-Hassan, col. 32—33, 35, 48—51.

du schène, M. Sethe explique la chose en supposant que l'*àtour* d'Isis, — c'est le nom spécial que donnent certains textes à l'*àtour* servant à mesurer la *Campagne d'Isis*, — était une mesure plus petite que l'*àtour* ordinaire [1]. Ce résultat a de quoi surprendre. Il semblerait plus naturel, au contraire, que l'*àtour* d'une déesse fût plus grand que l'*àtour* des simples humains, de même que, par exemple, le *pied de roi* était autrefois, chez nous, supérieur à tout autre pied. D'autre part, 833 mètres répondent à $\left(\frac{833}{0.525} =\right)$ $1586\,{}^{2}/_{3}$ coudées égyptiennes. C'est là, on l'avouera, un chiffre bien invraisemblable pour un multiple courant de la coudée et du ϣⲉⲛⲛⲟϩ (100 coudées). Enfin, les comptes d'un cordier nous ont prouvé que l'*àtour* mesurait au moins 3680 coudées. Or, le chiffre obtenu par M. Sethe non seulement n'atteint pas même la moitié de ce nombre de coudées, mais encore est de beaucoup inférieur au minimum de 2100 coudées que nous a fourni un texte de Kom-el-ahmar, et à celui de 3448 coudées qu'ont donné les stèles de Tell-el-amarna. Un *àtour* de $1586\,{}^{2}/_{3}$ coudées me paraît donc inadmissible, tout autant d'ailleurs qu'un *àtour* de 1600 coudées, si l'on vent arrondir les chiffres. Voyons maintenant ce que nous donnerait notre *àtour* de 10000 coudées ou 5250 mètres.

Douze *àtour* de cette sorte représentent exactement 63 kilomètres. C'est, à peu de chose près, la distance qui sépare Assouan-Syène de Kalabsché-Talmis. La conclusion logique serait donc que la Dodécaschène s'étendait jusqu'à Talmis. M. Sethe rejette une telle supposition [2], et je suis entièrement de son avis, quoique pour des raisons différentes des siennes. J'estime en effet, et j'en ai dit plus haut le motif, que, puisque des inscriptions gravées au sud de Talmis, à Dandour, à Dakké et à Maharraka, célèbrent la consécration de la *Cam-*

[1] *Dodekaschoinos*, p. 11.
[2] *Ibid.*, p. 10.

pagne d'Isis, c'est que cette région s'étendait au moins jusqu'à Maharraka.

Or, Maharraka est situé à 118 kilomètres d'Assouan, d'après M. Bénédite, à 131 d'après M. Steindorff, à 136 d'après M. Sethe[1]. Cette diversité d'appréciations pour une distance relativement minime est déconcertante, mais elle a pour nous un précieux avantage, celui de nous faire facilement admettre que, si des modernes peuvent varier de 118 à 136, c'est-à-dire commettre, dans un cas ou dans l'autre, une erreur de 18 kilomètres, il a pu, à plus forte raison, en être de même des anciens Egyptiens.

Douze *àtour* de 5250 mètres ne nous mèneraient que jusqu'à Talmis; douze *àtour* doubles nous mèneraient à (12 × 2 × 5250 =) 126 kilomètres d'Assouan, ce qui représente à peu près la moyenne des trois distances variées indiquées pour Maharraka. Je crois que c'est là la solution du problème. La question est de savoir si les Egyptiens ont pu employer un *àtour* double, de 20000 coudées ou 10500 mètres.

Je rappellerai pour commencer que l'*àtour* d'Isis, que M. Sethe considère comme ayant été plus petit que l'*àtour* ordinaire, me paraît au contraire devoir être plus grand. D'autre part, s'il est absolument certain que le σχοῖνος normal d'Egypte a été de 30 stades, c'est-à-dire répond absolument à l'*àtour* simple de 100 ϣⲉⲛⲛⲟϩ, il est non moins certain qu'il a existé en Egypte un σχοῖνος double, mesurant 60 stades. M. Sethe, qui, pour mieux étayer sa thèse, montre une vive tendance à diminuer la valeur du σχοῖνος, cherche à démontrer qu'Hérodote, tout en considérant le σχοῖνος égyptien comme égal à 60 stades, n'en laisse pas moins voir sans y songer, dans divers passages de son livre, que les mesures qu'on lui indiquait étaient calculées par σχοῖνος de 40 stades, de 30 stades, ou même de moins de 30 stades[1]. La chose est possible,

---

[1] *Dodekaschoinos*, p. 7.

[2] *Ibid.*, pp. 8—9.

bien que tous les arguments de M. Sethe ne me paraissent pas également probants. Il n'en demeure pas moins qu'Hérodote a écrit : δύναται δὲ ὁ μὲν παρασάγγης τριήκοντα στάδια, ὁ δὲ σχοῖνος ἕκαστος, μέτρον ἐὸν Αἰγύπτιον, ἑξήκοντα στάδια (II, 6). Si, d'une part, Hérodote a pu recueillir des données lui permettant d'évaluer formellement le σχοῖνος égyptien à 60 stades et que, cependant, certaines mesures lui aient été fournies en σχοῖνος de 40 ou de 30 stades, on en doit tout au plus conclure que c'est vers l'époque où il visita l'Egypte que les Egyptiens, à côté de leur *àtour* ordinaire de 30 stades ou 100 ϣⲉⲛⲛⲟϩ, mirent en usage un *àtour* double de 60 stades ou 200 ϣⲉⲛⲛⲟϩ. Les deux *àtour* étant employés concurremment au temps d'Hérodote, certaines confusions ont pu se produire dans les renseignements qu'on lui a fournis et amener des erreurs d'évaluation. M. Aurès, dans son *Essai sur le système métrique assyrien*, auquel je renvoie le lecteur [1], réunit un certain nombre d'extraits d'auteurs grecs qui nous prouvent que, si la valeur normale du σχοῖνος égyptien est de 30 stades et en fait l'équivalent du παρασάγγης des Perses, il n'en existe pas moins un σχοῖνος de 60 stades. L'*Etymologicon magnum*, identifiant les deux mesures, perse et égyptienne, donne même la curieuse indication suivante, citée par M. Aurès : παρασάγγαι, τὰ τριάκοντα στάδια παρὰ Πέρσαις · παρ' Αἰγυπτίοις δ'ἑξήκοντα.

J'ai émis plus haut, à propos de l'inscription d'Edfou, l'idée qu'il y était peut-être question d'un *àtour* double. Cette inscription, publiée dans le *Thesaurus* de H. Brugsch (p. 604), raconte la livraison officielle, avec titres de propriété à l'appui, faite par Thot à quelque Ptolémée, de toute l'Egypte, depuis Eléphantine jusqu'à la mer : [hiéroglyphes]. C'est là que l'étendue de l'Egypte, [hiéroglyphes], est évaluée à 106 [hiéroglyphes]. Les der-

[1] *Recueil*, t. IV, p. 174.

niers mots de la phrase sont mal copiés ou du moins inintelligibles pour moi [1]. Il n'en est pas moins certain que la phrase ne peut désigner que l'Egypte entière. Nous avons vu qu'en considérant l'*àtour* ici employé comme un *àtour* simple, on n'obtiendrait que la distance qui sépare Eléphantine de Siout, tandis qu'en le considérant comme un *àtour* double, on aurait exactement la longueur moyenne de toute l'Egypte, Siout étant situé sensiblement à égale distance de la cataracte et de la mer. Conclusion: à l'époque ptolémaïque, et au moins à Edfou, le mot désignait un *àtour* double de 60 stades.

Or, Strabon, qui visita l'Egypte un peu après la chûte des Ptolémées, nous signale que, le long du Nil, le σχοῖνος change de valeur selon les régions, en vertu de coutumes locales fort anciennes soigneusement conservées (XI, 11, 5). Plus loin (XVII, 1, 24), il rapporte que, au dire d'Artémidore, le σχοῖνος est de 120 stades en Heptanomide et de 60 stades en Thébaïde jusqu'à Syène. Enfin (XVII, 1, 41), Strabon précise personnellement ce dernier détail en affirmant que c'est à Ἑρμοπολιτικὴ φυλακή que l'on commence à faire usage du σχοῖνος de 60 stades et que l'on n'en connaît point d'autre jusqu'à Syène et Eléphantine.

De tous ces renseignements, il résulte qu'à partir des Saïtes il y a eu en Egypte, à côte de l'*àtour* simple de 30 stades ou 100 ϣⲉⲛⲛⲟϩ, un *àtour* double de 60 stades ou 200 ϣⲉⲛⲛⲟϩ; que cet *àtour* double était employé à Edfou à l'époque ptolémaïque; enfin, qu'à l'époque romaine on ne connaissait en Haute-Egypte, du nome Hermopolite à Syène, que l'*àtour* de 60 stades. Les inscriptions relatives à la *Campagne d'Isis* étant toutes gravées soit à Assouan, soit à Philæ, soit plus au sud encore; ces inscriptions datant de l'époque pto-

[1] On peut peut-être, en ne tenant pas compte des cinq derniers signes, qui peuvent n'avoir qu'une importance secondaire dans la phrase, traduire par: "depuis Eléphantine jusqu'à sa totalité".

lémaïque et de l'époque romaine, non seulement il me paraît possible que l'*àtour* qui y est mentionné soit l'*àtour* double de 60 stades, mais il me semble même impossible qu'il puisse en être autrement, d'autant plus que cet *àtour* est plusieurs fois qualifié »*àtour* d'Isis», désignation qui s'applique plus vraisemblablement à un *àtour* supérieur à l'*àtour* ordinaire, qu'à un *àtour* inférieur.

J'ajouterai que l'on pourrait même faire, à ce propos, une distinction que, je crois, l'on n'a pas encore songé à faire. A l'époque pharaonique, le nom de l'*àtour* s'écrit . A la basse époque, il s'écrit , . Il y a là, très vraisemblablement, deux formes diverses d'une même racine. Mais il est fort possible aussi que cette diversité de forme amène une diversité de sens, comme cela a lieu la plupart du temps dans les doublets. Car il faut remarquer que, non seulement les deux mots diffèrent par la forme, mais qu'ils diffèrent encore par les déterminatifs. Il semble que le premier vienne du nom du Nil, et que le second vienne d'un verbe de mouvement. Les mots *àtour* et *àour* sont-ils des mots tout-à-fait différents? Dans ce cas, on comprendrait qu'ils puissent désigner deux mesures différentes, dont la seconde, en l'espèce, serait le double de la première. Sont-ils des doublets dérivés d'une même racine? Là encore on comprendrait que ces formes diversifiées répondent à des distinctions voulues. *Aour* est-il simplement la forme récente de *àtour*, comme cela a lieu pour = et pour = ? Dans ce cas, la différence de valeur entre la mesure *àtour* et la mesure *àour* serait toute fortuite et viendrait simplement de ce que la forme *àour* ne s'est rencontrée que dans des textes ptolémaïques de Haute-Egypte, époque et lieu où le σχοῖνος valait le double du σχοῖνος ordinaire.

Quoi qu'il en soit, la conclusion de cette étude est que l'*àtour* de basse époque ou *àour* est un *àtour* double valant 10500 mètres, que la Campagne de 12 *àtour* mesurait 126 kilomètres, et que, par conséquent, la Dodécaschène s'étendait bien, ainsi que d'autres l'on déjà pensé, jusqu'à Maharraka ou Hiéra-Sykaminos. Je ne chercherai pas à démontrer combien cette conclusion se trouve corroborée par maints passages d'auteurs classiques, dont M. Sethe s'est efforcé, avec beaucoup d'art et de science, à affaiblir la signification; ce travail a déjà été fait par ceux qui sont arrivés, longtemps avant moi, au même résultat que j'ai obtenu. J'ai seulement voulu apporter un argument nouveau à une thèse déjà ancienne et, m'attaquant au cœur même de la question, résoudre par des recherches d'ordre mathématique un problème qui, à le bien envisager, présentait surtout des difficultés d'ordre mathématique.

Dans le tableau suivant, qui donne au point de vue métrologique le résumé de mon travail, j'ai cru devoir considérer pratiquement l'*àour* comme étant une mesure distincte de l'*àtour*, bien qu'il soit fort possible, comme je l'ai dit, que ce soit la même mesure, à nom déformé et à valeur locale et temporaire:

1 coudée (0 m. 525)	—	—	—
100 coudées	1 ϣⲉⲛⲛⲟϩ (52 m. 50)	—	—
10000 coudées	100 ϣⲉⲛⲛⲟϩ	1 *àtour* (5250 m.)	—
20000 coudées	200 ϣⲉⲛⲛⲟϩ	2 *àtour*	1 *àour* (10500 m.)

Lyon, 18 décembre 1902.

Victor Loret.

Les dieux du type rat dans le culte égyptien.

Par **Eugène Lefébure.**

(Suite de Sphinx VI, p. 205).

II. Répartition.

L'Horus Létopolitain.

Au point de vue géographique, Khentanarti appartient surtout à la basse Egypte: dans la haute, il s'est dédoublé en un dieu similaire, et tous deux ont eu leurs sous-ordres.

Ce dualisme correspond aux deux formes du nom, Khentanarti et Khentarti, formes appliquées à un seul et même personnage dans le texte du tombeau de Ramsès VI. Elles se distinguent par l'absence ou la présence de la négation, et on remarquera que les Egyptiens employaient indifféremment l'une et l'autre dans les textes funéraires.

Les pyramides ont le type le plus simple [1]. Aux Aelteste Texte, au Todtenbuch thébain, etc., la négation est fréquente. Comme conséquence des variantes où l'œil est figuré par la prunelle[2], et cela dès le moyen Empire, o o[3], sont survenues à la basse époque certaines transformations ou déformations des derniers signes du groupe,

[1] Unas, 73, 74, 218, 351, Pepi I, 104, 108, 501; etc.

[2] Todtenbuch, ch. 142, l. 4, et édition Naville, t. II, pl. 77, etc.

[3] Aelteste Texte, pl. 5, l. 4.

ou remplaçant alors les prunelles: [1], [2], [3].

Pour traduire ce titre (où les yeux doivent se lire *ar-ti* et non *maa*, car la lettre *m* n'entre jamais dans la composition du groupe), Le Page Renouf employait une tournure poétique: Horus the Prince of the City of Blindness[4]. Il existe toutefois des variantes montrant qu'il faut traduire *Khenti*, équivalent de *am*, par »celui qui est dans», plutôt que par »prince»: [5], [6], ou sans le nom d'Horus, [7], [8], etc. On peut comparer l'expression *Osiris* *Ament*, avec celle qui lui est opposée, *Amenti* *Osiris*[9]. Le sens apparent du nom étudié sera donc, avec la négation, »Horus dans (le lieu où) ne sont pas les yeux», et, sans la négation, »Horus dans (le lieu où) sont les yeux». La forme négative insiste sur la cécité du dieu, »l'Horus assis seul dans l'obscurité, où il ne voit plus»[10]; la forme positive, de son côté, annonce le triomphe du dieu sans toutefois le manifester encore: à Ombos, où cette dernière forme est employée, l'Horus n'en figure pas moins comme un épervier momifié, c'est-à-dire nocturne, .

[1] Denderah, IV, pl. 9.

[2] Id, pl. 4, cité par Chassinat, Recueil de Travaux, XIX, p. 26.

[3] Bénédite, Philæ, p. 41; cf. Pieil, Sphinx, II, p. 37–41.

[4] Proceedings, juin 1892, p. 379.

[5] Champollion, Notices, I, p. 824, Todtenbuch, édition Naville, t. II, pl. 58, 62, 77; etc.

[6] Aelteste Texte, pl. 32, l. 50.

[7] Id., pl. 5, l. 4.

[8] Edfou, t. II, p. 23.

[9] Champollion, Notices, II, p. 514.

[10] Todtenbuch, édition Naville, t. II, ch. 153, pl. 434.

Ainsi, l'idée générale reste la même sous ses différentes nuances, une fable bizarre sans doute, mais en même temps très répandue, à en juger par l'importance de l'Horus particulier qui la personnifie foncièrement.

Cet Horus était le dieu d'une ville du Delta autrefois célèbre, mais aujourd'hui déchue depuis longtemps[1], Sekhem, Létopolis, ⲃⲟⲩϣⲏⲙ, Ousim. Que Khentanarti fût le dieu de Sekhem, c'est ce que prouvent les variantes du Livre des morts signalées par Le Page Renouf[2]. Au chapitre 18, par exemple, toutes les versions thébaines appellent Horus Khentanarti l'Horus de Sekhem. Horus [hieroglyphs], dit une inscription ptolémaïque[3].

Reliée d'après le Livre des morts au vieux groupe Héliopolitain[4], la ville de Sekhem fut longtemps un centre religieux[5] et intellectuel. L'un des traités du papyrus médical Ebers[6], comme du papyrus médical de Berlin[7], avait été trouvé sous les pieds d'Anubis, à Sekhem, du temps d'Ousaphaïdos, pharaon de la première dynastie. Sous la troisième, le prêtre ou *un-ro*[8] de l'Horus de Sekhem, [hieroglyphs], était un très grand personnage, Amten[9]. La notoriété de ce sacerdoce persista, notamment sous les Saïtes[10]; un haut dignitaire thébain de la vingt-sixième dynastie, entre

[1] Cf. Makrizi, traduction Bouriant, p. 714.

[2] Proceedings, juin 1886, p. 156, et Todtenbuch, édition Naville, t. II, planche 62.

[3] Denkmaeler, IV, pl. 46, l. 20; cf. Piehl, Sphinx, IV, p. 135 et 138.

[4] Cf. Todtenbuch, ch. 152, l. 2 et 3.

[5] Cf. Calendrier Sallier, 24 Choiack, 8 Méchir, 14 et 15 Phamenot.

[6] Pl. 103, l. 1 et 2.

[7] Brugsch, Notice raisonnée d'un papyrus médical, p. 13, et Chabas, Mélanges égyptologiques, 1862, p. 61.

[8] Cf. Philæ, p. 114.

[9] Denkmaeler, II, pl. 3 et 120.

[10] Cf. Bergmann, Recueil de Travaux, IX, p. 57—59, et Chassinat, Recueil, XXIII, p. 84, 89 et 90.

autres, se glorifiait de réunir les titres supérieurs de *neter-hen* d'Ammon à Thèbes, d'*ur-maa* à Héliopolis, d'*un-ro* à Sekhem et de *sem* à Memphis[1]; sous la domination romaine, un prêtre possédant toutes sortes de titres mettait en avant ceux de prophète de Ptah et de [hiéroglyphes][2].

Si éclairée qu'elle ait pu devenir, la ville de Sekhem ne répudia jamais ses vieux cultes: elle était pour les Grecs la ville de Latone, Λητοῦς πόλις[3], la capitale de ce nome Létopolite voisin de Memphis[4], le Λητοπολίτης[5], où les monnaies nous apprennent que l'on vénérait l'ichneumon: l'ichneumon, c'est-à-dire l'Horus Khentianarti des hypogées royaux, qui peut être considéré comme l'un des principaux Horus du panthéon égyptien.

Aux pyramides, en effet, où la ville de Sekhem, [hiéroglyphes][6], et l'Horus de Sekhem, [hiéroglyphes][7], sont nommés, Khentiarti fait partie des divinités supérieures qui vont, comme des pharaons, avec leur *ka:* Horus, Set, Thoth, Sep et Osiris[8]. Les rois défunts d'alors sont, comme enfants divins, »entre les jambes du Khentarti»[9]. Celui-ci figure au nouvel Empire (mais non encore au moyen) avec les sept gardiens du coffre d'Osiris[10], que les textes postérieurs disent ses fils, et dont les quatre premiers sont les génies des canopes[11]. Dans les cérémonies de la basse époque, la même série est augmentée

[1] Daressy, Recueil de Travaux, XIX, p. 21.
[2] Mariette, Mastabas, p. 460 et 461.
[3] Josèphe, Antiquités judaïques, II, 15, 1.
[4] Robiou, Mélanges d'archéologie égyptienne et assyrienne, IX, p. 105.
[5] Strabon, XVII, 1, 30.
[6] Pepi I, 502.
[7] Id., 85 et 170.
[8] Unas, 6, 172—174, Pepi I, 104, 107—108, etc.; cf. Aelteste Texte, pl. 11, l. 4, Horhotep, 9 et 19; etc.
[9] Pepi I, 423.
[10] Todtenbuch, ch. 17, l. 38, et édition Naville, t. II, pl. 55 et 56.
[11] Cf. Wallis Budge, Egyptian Religion, p. 107.

d'un personnage et divisée en deux groupes qui accompagnent, représentés par quatre prêtres à droite et quatre prêtres à gauche[1], l'arche d'une divinité que l'on fête processionnellement. Là, le Khentianarti appartient à l'un des groupes, ou bien se présente isolément, et les prêtres sont appelés »enfants d'Horus, enfants de Khentianarti»[2], probablement les Mesu-Har de droite et de gauche, [hiéroglyphes], [hiéroglyphes], que mentionne un texte d'Edfou[3].

Ainsi Khentianarti était un dieu père. Les variantes du Todtenbuch[4] appellent en outre ce type divin (l'Horus Khentianarti ou l'Horus Khenti Sekhem) *Har-aa*, Horus le grand, et le même livre fait de lui, dès le moyen Empire, l'un des deux jumeaux produits par l'union de Ra et d'Osiris à Mendès: l'autre est Horus défenseur[5] de son père[6].

Si Khentanarti était appelé Horus le grand et distingué d'Horus défenseur de son père, ce n'était donc ni un Horus ordinaire, ni un Harpocrate: c'était l'ancien Horus que les Grecs nommaient Aroéris, [hiéroglyphes][7], et qui naquit dans les ténèbres alors qu'Isis et Osiris étaient encore dans le sein de leur mère[8], la déesse-ciel. Celle-ci mit au monde cinq enfants aux cinq épagomènes, Osiris, Aroéris, Set, Isis et Nephthys[9], de sorte qu'Aroéris précéda Isis: »les dieux issus de Keb et de Nut, Osiris, [hiéroglyphes][10], Set, Isis

[1] Cf. VIREY, Le Tombeau de Rekhmara, pl. 20.

[2] Dendérah, IV, pl. 4 et 18, Edfou, I, p. 186 et 540.

[3] II, p. 23.

[4] Ch. 17, l. 55 et 62; cf. édition Naville, t. II, pl. 61 et 62.

[5] Cf. Ombos, p. 98.

[6] Ch. 17, l. 43 et 44, Aelteste Texte, pl. 3, l. 34—35, pl. 17, l. 32, et pl. 32, l. 50; etc.

[7] NAVILLE, Textes relatifs au mythe d'Horus, pl. 9, et Ombos, p. 93.

[8] Plutarque, Isis et Osiris, 54.

[9] Id., 12, et Chabas, Le Calendrier des jours fastes et néfastes, pages 105 et 106.

[10] Cf. Philæ, p. 114, et Ombos, p. 274.

et Nephthys, sont sortis du ventre, . l'un après l'autre»[1]. Suivant une version mentionnée par Plutarque, Osiris et Aroéris avaient eu pour père le Soleil[2].

Les autres nomes.

De même que Khentanarti était dans la basse Égypte l'Aroéris de Sekhem, son dédoublement Khentarti fut dans la haute l'Aroéris d'Ombos, celui qui occupait la place d'honneur dans le temple, [3], bâti là par les Ptolémées. Il s'y nommait (ou) (ou) [4], et il y avait un rôle de grand dieu dans lequel on le disait fils de Keb et de Nut[5], tout en l'assimilant à Ra, à Tmu, à Ammon-Ra[6]. Mais c'était surtout un Shu si Ra[7], le premier et le principal dieu qu'on invoquait dans les conjurations contre les crocodiles, d'après le papyrus magique Harris[8]. Sa femme, Tasentnefert, était une Tefnut[9], fille du Soleil, et son fils un Horus, Har peneb ta-ui[10].

Le surnom de montre que c'était là le même dieu que celui de Sekhem; en effet, dès que les textes pren-

[1] Wallis Budge, Proceedings, novembre 1886, p. 26.
[2] Isis et Osiris, 12.
[3] Ombos, p. 119.
[4] Id., p. 97, 111, 126, 248, etc.
[5] Id., p. 274, 290, etc.
[6] Id., p. 39, 332, etc.
[7] Id., p. 152, 181, 199, 301, 350, etc.
[8] Pl. I, II et III.
[9] Ombos, p. 111, 117, 182, 204, 279, etc.
[10] Id., p. 35, 331, etc.

nent la moindre extension, à Ombos, on voit apparaître ce que Champollion appelait ses »titres ordinaires»[1], ceux de Maître d'It (ou Arit) et d'Habitant de Sekhem, [2]. On le dit souvent aussi Khentanarti: »l'Aroéris, maître du Sud, le , le grand, le lion, le plus fort des dieux, l'habitant d'Ombos»[3]; bien plus, certains textes du temple déclarent nettement que l'Aroéris d'Ombos est une *forme* de l'Aroéris de Sekhem, Khentanarti, [4], et: le vrai nom de l'Aroéris d'Ombos est Har Khentanarti», [5].

Une autre ville d'Aroéris, qui y recevait comme à Ombos le titre de Maître du Sud, , était Kous, l'Apollinopolis parva du nome Coptite: »l'Aroéris maître du Sud, le dieu grand qui habite Ombos en sa forme de vaillant souverain, Khentanarti, qui réside au milieu de Kous, , Khentarti, , le maître de Sekhem»[6]. Champollion avait déjà relevé, parmi les titres du dieu local, ceux d'Aroéris maître du Sud et maître de Sekhem[7]. On lit encore à Ombos l'énumération suivante: »(le maître) de Kous, l'habitant de Sekhem, le maître de Ker, [8], l'habitant d'It[9], l'Aroéris-Soleil maître d'Ombos»[10].

[1] Champollion, Notices, II, p. 241 et 637.
[2] Ombos, p. 170, 178, 180, etc.
[3] Id., p. 304; cf. p. 119, 206, 370.
[4] Id., p. 85; cf. p. 206, 304 et 313.
[5] Id., p. 170.
[6] Id., p. 370.
[7] Notices, II, p. 292 et 293.
[8] Cf. Denkmaeler, III, pl. 277, a.
[9] Cf. Brugsch, Die Aegyptologie, p. 308.
[10] Ombos, p. 171.

On aurait pu s'attendre à trouver quelques traces du dieu de Sekhem et d'Ombos à Panopolis et à Héraclépolis, deux des villes de l'ichneumon; malheureusement leurs temples ont disparu, il n'en reste que quelques blocs et quelques hiéroglyphes, même à Héracléopolis où, à part ces débris, »the whole temple of Arsaphes has been destroyed»[1]. Les tombes d'Akhmim, d'autre part, ne paraissent pas nommer l'Horus des yeux, mais il existe des textes plus explicites ailleurs. Ainsi on trouve le dieu de Khemmis, »ennemi du crocodile», [hiéroglyphes][2], dit l'Horus »Khentanarti, l'enfant de Nut, le fils du prince (Keb), le maître des deux yeux sacrés, le frère puîné d'Unnefer»[3]. Un autre texte montre l'Aroéris d'Ombos et de Létopolis »terrassant les ennemis dans le nome Héracléopolite», [hiéroglyphes][4].

Ce sont là de faibles traces du dieu: il reparaît plus nettement dans le nome Pharbætite, à l'est du Delta. Ce nome, dont la capitale était Shetennu, eut pour dieu local un Horus belliqueux[5], »Har mer-ti, maître de Shetennu», qui figure aussi dans le nome voisin, celui d'Arabie[6]. Le nom de l'Horus des deux yeux, [hiéroglyphes], représenté à Dendérah avec un œil sur chaque main[7], équivaut au nom de Khentarti: aussi, à Ombos, Merti est-il assimilé à l'Aroéris d'Ombos, d'It et de Sekhem, »maître de Shetennu, habitant Aa-Pek et y terrassant l'ennemi du Soleil»[8]. Un autre texte ajoute que le même Aroéris, »maître de Sekhem, habitant

[1] The Season's work at Ahnas and Beni Hassan, 1891, p. 9 et 10.
[2] J. de Rougé, Les textes géographiques d'Edfou, pl. 51; cf. id., pl. 139.
[3] Edfou, I, p. 575.
[4] Ombos, p. 332.
[5] Cf. Maspero, Mémoire sur quelques papyrus du Louvre, p. 46, Denkmaeler, IV, pl. 17, Edfou, II, p. 54 et 55; etc.
[6] Naville, Goshen and the Shrine of Saft el Henneh, pl. 2, 5 et 6.
[7] Denkmaeler, IV, pl. 58, b.
[8] Ombos, p. 332.

d'It, brille dans Shetennu et s'unit à ses deux yeux en son nom d'Har-mer», [1].

Le Tmu ichneumon d'Héliopolis et des cités voisines ne pouvait manquer d'être en rapport avec Khentanarti, Tmu représentant le soleil nocturne; bien qu'aucun texte ne nous renseigne ici avec quelque détail, on voit cependant, à Ombos, l'Aroéris assimilé au dieu protecteur du nome héliopolitain [2].

Une dernière remarque au sujet de l'ichneumon, remarque qui a son importance, est qu'Aroéris reçoit rarement la forme ichneumonienne. Le plus souvent c'est un épervier, ordinaire, essorant, momifié, mitré, etc., ou un hiéracocéphale, ou, d'après les renseignements d'Ombos et d'Edfou [3], un lion, le lion de Kert, [4]: c'est même un bélier, d'après le papyrus du Lac Mœris publié par M. Pleyte, papyrus où l'on voit que *Ker* appartient bien au nome Létopolite: [5]. Là, l'Horus maître de Sekhem est un bélier accroupi, avec l'uræus entre les cornes.

L'Horus ichneumon et Khentianarti mentionné plus haut, d'après la tombe de Ramsès VI, n'est pourtant pas unique dans les textes et sur les tableaux. Il y a au même hypogée royal et dans quelques autres [6], un grand tableau qui représente, au début, un groupe de serpents, un groupe de personnages à têtes de poissons et d'animaux couchés

[1] Ombos, p. 338.
[2] Id., p. 332.
[3] Ombos, p. 370, et Edfou, I, p. 330.
[4] Denkmaeler, III, pl. 277, a.
[5] Pl. 6.
[6] Tombeaux de Ramsès IV, de Ramsès VI et de Ramsès IX, deuxièmes corridors, parois droites.

dans des tombes, et un groupe de déesses debout; vient ensuite un dieu qui a une tête dentue et allongée ressemblant à celle du crocodile, mais avec des moustaches, comme les personnages à tête bestiale couchés dans leurs tombes: ce dieu fait face à un groupe d'hommes qui s'arrachent les cheveux. Dans un texte explicatif, qui n'existe qu'au tombeau de Ramsès VI, le Soleil s'adresse à chacune de ces catégories d'êtres infernaux, en saluant d'abord les serpents, puis les ensevelis qu'il appelle *nariu,* c'est-à-dire poissons, puis les déesses, puis le dieu d'apparence crocodilocéphale: »O Har emkhentiarti, qui es dans la crypte des Affligés!»

Comme l'Horus ainsi nommé divinise l'ichneumon, et que le crocodile n'a pas de moustaches, il est impossible de voir là un crocodile. On ne saurait s'y tromper, tandis que la confusion est facile dans d'autres cas entre la tête de rat et la tête de saurien, les moustaches qui établissent la différence n'étant pas toujours représentées. A la huitième heure de l'Amtuat, le Khatri figure au tombeau de Séti Ier avec une tête dentue et sans moustaches, tandis que l'Affi y est un rat moustachu: au tombeau de Ramsès VI c'est l'inverse, et au sarcophage de Nectanébo aucun des deux n'a de poils aux lèvres.

Les Egyptiens représentaient donc les dieux du type rat avec ou sans moustaches, comme les rats de leurs caricatures, et quand les moustaches manquent, ces dieux se confondent en apparence avec le crocodile[1]: il suit de là que nombre de divinités ou de génies regardés comme crocodilocéphales peuvent être non des crocodiles, mais des rats, c'est-à-dire des ichneumons ou des musaraignes.

---

[1] Cf. NAVILLE, The Festival Hall of Osorkon II, pl. 7 et 12.

Le couple Athribite.

On trouve l'Aroéris de Sekhem et d'Ombos assimilé au dieu d'Athribis[1], et l'on pourrait croire en conséquence que les Athribites, adorateurs de la musaraigne, pratiquaient le culte de l'ichneumon. Il n'en est rien cependant, s'il faut s'en rapporter aux documents que l'on possède sur Athribis.

Située près de l'emplacement actuel de Benha, Athribis était le chef-lieu d'un nome *central* de la basse Egypte, d'où son nom de [hiéroglyphes], et l'idée que sa relique était le cœur d'Osiris[2]. Elle avait pour dieu un Horus Khentikhat[3] ou Khentikhati, »Celui qui est dans le sein» (soit de la divinité génératrice[4], comme Ra, soit de l'assemblée divine[5], comme Keb), et pour déesse une Hathor *Khu-t*, »Protectrice»[6]. Khentikhat présidait au dixième mois de l'année dans le calendrier égyptien.

Le nome Athribite ou *Kem-t*, »Celui du taureau noir», fort ancien[7], est mentionné aux pyramides[8]; le dieu local Khentikhat l'est aux mastabas[9], mais surtout aux stèles d'Abydos sous le moyen Empire, époque à laquelle son nom, suivant de Bergmann, aurait été abrégé parfois en Kheti[10], forme aussi du nom royal Achthoès suivant M. Maspero[11]. Le temple de ce dieu, dont le serpent sacré

---

[1] Ombos, p. 332.
[2] Edfou, I, p. 332, Dendérah, IV, pl. 75, l. 15, Philæ, p. 123.
[3] Stèle de Piankhi, l. 108.
[4] Teta, 23, Pepi I, 172, Edfou, I, p. 39, Plutarque, Isis et Osiris, 54; etc.
[5] Unas, 376, Ælteste Texte, pl. 39, Ombos, p. 39; etc.
[6] J. de Rougé, Textes géographiques d'Edfou, pl. 96, et Géographie de la basse Egypte, p. 65 et 66, Stèle de Piankhi, l. 108, Dendérah, II, pl. 27, l. 10, IV, pl. 75, l. 14; etc.
[7] Cf. Edfou, II, p. 67.
[8] Teta, 84.
[9] Mariette, Mastabas, p. 315.
[10] Recueil de Travaux, VII, p. 184 et 187.
[11] Id., XVII, p. 134.

figure sur une pierre portant le cartouche d'Aménophis III[1], et dont le prêtre se nommait d'après plusieurs documents[2], était considérable, à en juger par les donations qu'y fit Ramsès III à »son père» Horus Khentikhat[3].

Au temps des invasions assyriennes et éthiopiennes, la ville prit une importance particulière, qu'explique sa position centrale faisant d'elle la clef du Delta, et que révèlent les inscriptions contemporaines, celles par exemple d'Asarhaddon et de Piankhi. Plus tard, Ammien Marcellin classe Athribis parmi les grandes cités, Alexandrie et Thèbes mises à part, de ce qu'il considère comme l'Egypte proprement dite: »Ægyptus ipsa, dit-il, Athribi et Oxyryncho, et Thmui, et Memphi maximis urbibus nitet»[4]. Les Arabes ont fait aussi d'Athribis une des principales villes du pays: les quatre fils de Mizraïm auraient été Achmoun, Atrib, Sa et Koft[5]; l'Egypte aurait possédé quatre régions sans pareilles, celles du Fayoum, d'Athrib, de Samanhoud et d'Antinoë; enfin les villes des magiciens auraient été, en Egypte, au nombre de sept, Erment, Beba, Bousir, Antinoë, San, Athrib et Sa[6].

Athribis a donc été de tous temps une ville d'un certain renom; ses cultes en conséquence ne nous sont pas inconnus, et si l'on n'y retrouve pas celui de l'ichneumon, on y remarque néanmoins celui de la musaraigne, déjà signalé par Strabon.

Il y avait à la vérité deux Athribis, celle du Delta et une autre dans la haute Egypte, mais rien ne montre que Strabon ait voulu parler de cette dernière, petite localité ainsi nommée sans doute, à l'époque gréco-romaine, d'après

[1] Mariette, Monuments divers, pl. 63.

[2] Erman, Zeitschrift, 1893, p. 63, Edfou, I, p. 332, Recueil, XIV, p. 178; etc.

[3] Papyrus Harris n° 1, pl. 59, l. 4—7, pl. 60, l. 1, et pl. 62, l. 4.

[4] XXII, 16.

[5] Wilkinson, Ancient Egyptians, édition Birch, t. III, p. 27.

[6] Makrizi, traduction Bouriant, p. 502 et 503.

sa déesse Thriphis, une léontocéphale, compagne de Khem[1] (d'Akhmim). Peu importe au reste que la petite Athribis ait connu ou non le culte de la musaraigne: l'essentiel est ici que la grande Athribis l'ait pratiqué.

La preuve du fait est qu'il existe, provenant de Benha, »the figure came from Benha», un bronze de déesse-musaraigne ou souris. L'animal, dont les jambes de devant, pendantes, sont brisées à la hauteur du genou, se dresse sur ses pieds de derrière, comme la plupart des ichneumons saïtes; il a des mamelles de femme. Les oreilles, larges et droites, sont percées pour recevoir des pendants; le museau est pointu, »sharp-pointed nose», preuve qu'il ne s'agit pas d'une chatte, et une longue queue contournée vers la droite montre aussi que ce n'est pas là une chauve-souris, comme l'a cru le possesseur du bronze, M. Hilton Price[2]. Un grand manteau transparent enveloppe le personnage à partir du cou, rappelant les voiles dont s'entouraient les déesses des mystères égyptiens, telles que Neith, Isis, etc.[3], et voilà bien une déesse ténébreuse, comme cette Bouto ou Latone-musaraigne dans laquelle les Egyptiens reconnaissaient une déesse de la nuit.

Latone avait un temple célèbre près des pyramides, site où se trouvait un vieux sanctuaire isiaque et hathorien voisin du Sphinx[4], ce »suivant sacré de la déesse Latone», comme l'appelle une inscription grecque[5]. Les auteurs grecs placent aussi, dans la région funéraire de Memphis, un champ de l'Aphrodite dorée[6], c'est-à-dire d'Hathor nocturne, et un temple d'Hécate ténébreuse[7] qu'on ouvrait pour les funérail-

[1] Wilkinson, édition Birch, t. III, p. 191 et 192.

[2] Transactions of the Society of Biblical Archæology, t. IX, part 2, p. 344.

[3] Plutarque, Isis et Osiris, 9 et 77, Apulée, L'Ane d'or, XI, Makrizi, p. 702, Naville, Bubastis, p. 53, de Milloué, Guide au Musée Guimet, p. 315; etc.

[4] Mariette, Monuments divers, pl. 53.

[5] Mariette, Le Sérapeum de Memphis, t. I, p. 94.

[6] Diodore, I, 97.

[7] Id., I, 96.

les des Apis[1], au Sérapeum, où Mariette a retrouvé nombre de musaraignes en bronze. Ainsi la déesse des ténèbres, Latone ou Hécate, était adorée non seulement à Buto, mais encore à Memphis, et il n'est pas étonnant qu'un culte analogue ait été célébré à Athribis. On vient de voir en effet que cette ville avait parmi ses animaux sacrés celui qui incarnait Latone-Buto; de plus, la déesse d'Athribis était devenue assez importante, aux basses époques, pour occuper la place prépondérante sur les monnaies du nome[2].

Ceci admis, il serait difficile de ne point reconnaître, dans la musaraigne de Strabon comme dans le bronze de Benha, la Tithrambo ou Hécate dont S. Epiphane nous a conservé le nom, si semblable à celui d'Athribis, Ἀθάῤῥαϐις, Ἀθαράμϐη[3]: Tithrambo c'est »l'Athribite», avec l'article féminin. En .Egypte, dit S. Epiphane au sujet des mystères, »certains se font initier aux mystères de Tithrambo, c'est-à-dire d'Hécate, d'autres à ceux de Nephthys, d'autres à ceux de Thermuthis», ἄλλοι δὲ τῇ Τιθράμϐω, Ἑκάτῃ ἑρμενευομένῃ, ἕτεροι τῇ Νέφθυϊ, ἄλλοι δὲ τῇ Θερμούθι τελίσκονται[4].

Dans son énumération des mystères égyptiens, S. Epiphane n'a garde d'omettre ceux de Buto.

Suivant lui, prêtres et fidèles célébraient à Buto les fêtes du jeune Harpocrate en se démenant, quel que fût leur âge, avec une furie et une folie dignes des Bacchanales. Les prêtres guérissaient alors les malades en leur passant la main sur la figure, après s'être barbouillés de mets et s'être plongé la tête dans un chaudron bouillant[5], sorte de »Fire-walk» [6].

[1] Plutarque, Isis et Osiris, 29.
[2] J. de Rougé, Monnaies des nomes de l'Egypte, p. 50.
[3] Etienne de Byzance; cf. Pline, V, 9.
[4] Adversus Hæreses, l. III, cité dans Jablonski, Pantheon Ægyptiorum, I, p. 104.
[5] Adversus Hæreses, l. III, édition Dindorf, t. III, p. 570.
[6] Cf. A. Lang, Modern Mythology, p. 148—175, et Magic and Religion, p. 270—294.

S. Epiphane ne dit rien ici de la déesse: elle ne pouvait manquer néanmoins d'avoir un rôle dans les mystères de sa ville. C'est ce que montre, par analogie, un vase ou plutôt un fragment de vase grec, provenant de Benha, comme la musaraigne voilée.

Sur ce vase, fort important dans tous les cas pour l'histoire du culte local, on voit les mystères de la déesse d'Athribis (Tithrambo), c'est-à-dire Hécate, variante de Buto, célébrés en l'honneur de la déesse et d'Harpocrate à la fois. Voici la description de la scène. A côté d'une déesse assise et accoudée sur un Sphinx, se tient debout un petit Harpocrate, tandis qu'un autre Harpocrate ayant taille d'homme (un initié ou un prêtre probablement), est à demi couché par terre devant le piédestal du sphinx. Deux femmes portent des flambeaux; une troisième fait un geste d'appel, comme la déesse; une quatrième pétrit quelque pâte, et deux prêtres s'emploient au sacrifice d'un agneau. Des socles supportent trois animaux indistincts, dans lesquels M. Erman, qui a publié le vase [1], propose de reconnaître le loup [2] et le bélier (Anubis et Zeus ou Osiris, alors, d'après les idées qu'on pouvait symboliser dans les mystères gréco-égyptiens). Enfin, un personnage quelconque, homme ou femme, arrive sur un chameau, détail qui n'est pas déplacé à Athribis, *Kem-ur,* vu l'importance commerciale que cette ville devait à son emplacement: c'était peut-être le Mur des chameaux situé entre Péluse et Memphis, d'après Diodore [3].

Si la déesse d'Athribis nous ramène à la musaraigne, le dieu de la même ville s'est développé dans un tout autre sens, sous deux formes principales qui méritent l'examen.

En premier lieu, le Khentikhat était un taureau noir,

[1] Zeitschrift, 1895, p. 37—39, Ein Fest in griechischer Zeit.
[2] Cf. A. Joubin, Recueil de Travaux, XVI, p. 163, Scène d'initiation aux mystères d'Isis sur un relief crétois.
[3] XVIII, 34—36.

l'animal caractéristique du nom Athribite, , et de sa capitale, appelée non seulement Athribis, mais encore Kem-t, , [1]. On offrait au dieu des taureaux noirs[2]. Son nom est déterminé par le taureau sur une stèle du moyen Empire, dans le nom propre [3]. Lui-même figure, au tombeau de Ramsès III, en hiéracocéphale ayant des cornes de taureau, comme à Médinet Abou[4], et les chairs peintes en noir, tandis que dans le nom du nome, sur le même tableau, le taureau est noir avec des taches rouges[5]. (Apis était blanc et noir)[6].

Sous cette forme de taureau, qu'Horus pouvait recevoir aussi dans les nomes Tanite[7], Libyque[8], et Métélite[9], comme dans le Pharbætite où Har-merti s'identifiait avec Osiris-taureau[10], Khentikhat se rapprochait d'Apis. , présidait au Sérapeum, [11], qui avait le même nom que le nome Athribite, et qui était consacré au bœuf Apis[12], [13], ainsi qu'à Osiris,

[1] Cf. Todtenbuch, ch. 138, l. 2, et Spiegelberg, Recueil, XXIV, p. 177.
[2] Papyrus Harris nº 1, pl. 59, l. 8.
[3] Lieblein, Dictionnaire hiéroglyphique de noms propres, nº 292.
[4] Champollion, Notices, I, p. 416 et 737; cf. Pierret, Etudes égyptologiques, II, p. 76.
[5] Champollion, Notices, I, p. 749.
[6] Hérodote, III, 28, Strabon, XVII, I, 31.
[7] Flinders Petrie, Tanis, II, pl. 10.
[8] Philæ, p. 114.
[9] Id., p. 115.
[10] Revillout, Revue égyptologique, II, p. 33 et 34.
[11] Daressy, Recueil de Travaux, XVI, p. 49.
[12] Mariette, Mastabas, p. 15.
[13] Daressy, Recueil de Travaux, XIX, p. 13.

[1]. Osiris et Apis, c'était là le même dieu, Sérapis, d'où le nom de Sérapeum, de sorte que si Khentikhat s'assimilait avec Apis, il s'assimilait pareillement avec Osiris. Aussi voit-on Osiris figurer dans le nome Athribite en qualité de taureau, donc en qualité de Khentikhat, [2], et, »Osiris est le grand taureau noir du nome Athribite, lors du grand mystère, à la fête du Labour [3].» De Bergmann, qui a remarqué cette similitude d'Apis, d'Osiris et de Khentikhat, cite le nom divin [4], malheureusement aussi rare, semble-t-il, que le nom féminin , d'une stèle d'Abydos [5].

Le même égyptologue a cru pouvoir identifier Khentikhat avec Anubis, d'après la stèle de Vienne nº 31, mais c'est une erreur que rend visible la stèle nº 106 [6]. De Bergmann a été plus heureux avec la seconde forme de Khentikhat, celle du crocodile, qu'il mentionne d'après un nom propre de l'ancien Empire, [7]. Cette forme, qui s'accorde avec les rôles de pêcheur [8] et de batelier [9] du dieu, est surtout connue par un naos du Louvre, celui d'Amasis, où Khentikhat est crocodilocéphale [10]: le dieu a la

---

[1] Id., XVI, p. 49.

[2] Todtenbuch, ch. 142, l. 19; cf. G. Legrain, Temple d'Osiris à Karnak, Recueil de Travaux, XXIII, p. 74.

[3] Dendérah, IV, pl. 35, l. 9.

[4] Recueil de Travaux, VII, p. 183.

[5] Mariette, Abydos, t. III, p. 326.

[6] Recueil de Travaux, VII, p. 181 et 184; cf. Abydos, t. III, p. 358.

[7] Mariette, Mastabas, p. 315.

[8] J. de Rougé, Textes géographiques d'Edfou, pl. 166.

[9] Naville, Textes relatifs au mythe d'Horus, pl. 1, Maspero, Guide du visiteur au Musée de Boulaq, p. 120, nº 3107, Philæ, p. 115, Eusèbe, Préparation évangélique, II, 11; etc.

[10] Pierret, Etudes égyptologiques, II, p. 78.

même tête, avec le même nom, au papyrus du Lac Mœris[1], qui est de basse époque. A dater du nouvel Empire au moins, l'Horus Athribite représente le crocodile divinisé au chapitre 88 du Todtenbuch, qui donnait le pouvoir de se changer en crocodile: »Je suis celui qui réside au milieu de l'effroi qu'il inspire, je suis le crocodile et ses images[2], je suis le ravisseur, je suis le poisson du grand Horus d'Athribis *(Kem-t)*, je suis le maître des prosternements dans Létopolis.»

Ainsi le crocodile Khentikhat a existé de tout temps, comme le Khentikhat taureau, et le culte du premier a eu, aussi bien que celui du second, son extension au dehors, selon Brugsch et M. J. de Rougé. Le septième nome de la basse Egypte (où figurait en taureau Horus fils d'Isis[3]), ayant honoré spécialement le crocodile, »au sujet de la forme même du dieu Sebek dans ce nome, M. Brugsch fait une remarque intéressante: sur l'autel de Turin (n° 25) un dieu [hiéroglyphes], *Khent-Khatu,* forme connue d'Horus, est qualifié [hiéroglyphes], *neb Khas-t,* seigneur de *Khas:* or sur le naos du Louvre le même dieu a une tête de crocodile: voilà exactement l'Harpocrate-crocodile des monnaies du nome Ménélaïte»[4]. Khenti Khat recevait encore dans le même nome les titres de [hiéroglyphes], comme Harmerti[5], et celui de fils de Ra[6]. Par contre, la déesse nourricière des crocodiles, Neith de Saïs, avait pied dans le

[1] Pl. 7.
[2] Cf. NAVILLE, La Destruction des hommes par les dieux, l. 86.
[3] Philæ, p. 115.
[4] J. DE ROUGÉ, Géographie de la basse Egypte, p. 32.
[5] Edfou, I, p. 573.
[6] Id., p. 562.

nome Athribite, d'après l'autel de Turin, [hieroglyphs] [1].

L'Horus d'Athribis se rencontre aussi dans le nome Libyque, ou Occidental, mais le texte ne nous apprend pas si c'est en qualité de crocodile ou en qualité de taureau. On sait que le nome Libyque avait pour divinités Hathor et Sebek (l'un des deux couples d'Ombos et les esprits de l'Occident du Todtenbuch[2]), à côté d'Horus identifié avec Apis et d'Osiris assimilé à Sebek. Or, l'Horus Athribite pouvait s'associer là comme époux à l'Hathor locale, suivant une inscription d'Ombos. Cette inscription, qui le rattache à la déesse (femme aussi des Horus de Sekhem et de Shetennu), d'une part, et de l'autre à l'Aroéris d'Ombos, dit ce dernier: »le souverain de la Cité des palmiers (la capitale du nome, appelée en outre la Ville d'Apis[3]), où réside Hathor en sa forme de femme de l'Aroéris Athribite»[4].

En somme, bien qu'un Horus, et un Horus adoré à côté de la musaraigne, le Khentikhat n'est pas l'ichneumon, forme d'Horus et variante de la musaraigne: il est plutôt l'ennemi de l'ichneumon, le crocodile. Nous ignorons si le fait a été primordial, mais il peut ne pas l'avoir été.

Au cas où ils y trouvaient leur intérêt, les Egyptiens n'hésitaient guère à faire rentrer deux divinités rivales l'une dans l'autre, et d'ordinaire l'opération n'allait pas sans laisser quelques traces. Dans le nome Libyque, par exemple, où Osiris était devenu un Sebek, [hieroglyphs]

[1] Pierret, Etudes égyptologiques, II, p. 76; cf. Rossi, Il Museo Egizio di Torino, 1884, p. 18.

[2] Ch. 108, l. 10.

[3] Denkmaeler, II, pl. 3, et Mariette, Mastabas, p. 160; cf. Hérodote, II, 18.

[4] Ombos, p. 332, et Bouriant, Recueil de Travaux, XVIII, p. 153.

[hieroglyphs] [1], on sanctionnait la métamorphose par un jeu de mots, Osiris étant appelé là [hieroglyphs], [hieroglyphs] [2]. Ailleurs, la réunion d'Horus et de Sebek [3], qui allait parfois à Ombos jusqu'à faire donner au dernier dieu les titres de Khentanarti, [hieroglyphs], de [hieroglyphs], et de Khentikhat, [hieroglyphs] [4], s'exprimait par un crocodile à tête d'épervier [5] ou par un épervier à queue de crocodile [6].

Peut-être la forme crocodilocéphale du Khentikhat, dieu épervier par essence en qualité d'Horus, résulte-t-elle de quelque très ancienne fusion du même genre. C'est là une petite énigme égyptologique, que nous propose ce dieu multiforme, [hieroglyphs] [7].

III. Opposition.

La haute Egypte.

La combinaison religieuse qu'indiquent le crocodile-épervier et l'épervier-crocodile, suppose un antagonisme fondamental, qu'elle a pour but de supprimer ou d'atténuer.

---

[1] Dendérah, IV, pl. 37, l. 90 et 91; cf. LE PAGE RENOUF, Proceedings, février 1896, p. 52.

[2] BRUGSCH, Revue égyptologique, I, p. 41, Dendérah, IV, pl. 59, et Edfou, I, p. 197.

[3] Cf. Ombos, p. 245, 264, 295, 305, etc.

[4] Ombos, p. 59.

[5] Cf. WILKINSON, édition Birch, t. III, pl. 33.

[6] J. DE ROUGÉ, Monnaies des nomes de l'Egypte, p. 68.

[7] Edfou, II, p. 44.

Avec ou sans syncrétisme, une même rivalité se révéle dans tous les nomes de l'ichneumon: en d'autres termes, quand l'ichneumon ou son dieu sont adorés quelque part, le crocodile n'est pas loin.

A Ombos, vieille ville typhonienne (si le Set Nubti et Méridional de l'Ancien Empire[1] comme du temps de Ramsès III[2] en était le dieu), et en tous cas siège d'un culte de Sebek[3] sous la dix-huitième dynastie, les deux rivaux ont été réunis dans le même temple, dont Horus eut la droite et Sebek la gauche. Horus et Sebek avaient donc chacun leurs adorateurs dans le même nome, et le fait d'avoir réuni fraternellement les deux divinités est une tentative de pacification qui honore la politique de Ptolémée Epiphane, le fondateur du temple.

On a vu qu'il existait dans le nome Coptite, à Kous, une petite Apollinopolis avec le culte de l'Horus du Sud qui n'était autre que l'Aroéris Létopolitain et Ombite: c'est donc qu'il y avait dans le voisinage une ville typhonienne. En effet, une petite Ombos[4], très ancienne, faisait pendant à Apollinopolis parva de l'autre côté du fleuve, avec Set Nubti et Méridional pour dieu[5].

D'après les monnaies, l'ichneumon était en grand honneur dans le nome Panopolite consacré comme le Coptite à Khem[6], le Pan égyptien, et contenant près d'Akhmim une petite Athribis, réplique peut-être de la grande qui adorait la musaraigne: aussi le nome voisir du Panopolite était-il l'Antæopolite, ainsi nommé d'Antée, »qu' Hercule y avait tué«[7].

[1] Unas, 285, Pepi I, 343; etc.
[2] Papyrus Harris nº 1, pl. 59, l. 4—7.
[3] Champollion, Notices, I, p. 231—232, et Lettres d'Egypte, 1868, p. 143.
[4] Papyrus Harris nº 1, pl. 61, a, l. 7.
[5] Flinders Petrie, Nagada and Ballas, p. 66—70 et pl. 77.
[6] Cf. Brugsch, Dictionnaire géographique, p. 575.
[7] Diodore, I, 21.

On y adorait Horus vainqueur, [1], d'après les listes géographiques, et en même temps le crocodile, d'après les monnaies. Il existait sous Ramsès III un culte de Sebek »à tête de bélier» (sic), seigneur de Per-ankh, , entre Panopolis et la capitale du nome Antæopolite[2], auquel appartenaient vraisemblablement les fameuses grottes de crocodiles embaumés de Maabdeh. A Antæopolis même, une dédicace grecque du temple local nous apprend que le portique avait été consacré par Philopator à Antée, et une dédicace latine qu'Antonin et Vérus avaient réparé l'entrée du temple en l'honneur du dieu Pan[3]. Pan et Antée c'est comme à Ombos Horus et le crocodile. Ce dernier, à l'époque romaine, était si honoré encore à Antæopolis qu'on y avait vu, suivant Plutarque[4], une vieille femme couchant à côté d'un crocodile. Makrizi a recueilli, d'autre part, une légende d'après laquelle Akhmim, c'est-à-dire Panopolis, aurait été bâtie pour un magicien de Memphis[5], qui enseignait à prendre les crocodiles et les bêtes sauvages[6].

La politique d'apaisement employée à Ombos et à Antæopolis, fut tentée aussi dans le Fayoum sous le moyen Empire, sinon plus tôt. Très dévots au crocodile du Lac Mœris, les pharaons d'alors n'en admettaient pas moins la divinité de l'ichneumon dans cette province: l'Horus Létopolitain figure (aussi bien que Sebek-Ra) sur l'obélisque de Bégig[7] érigé par Usertesen II, qui travailla au temple d'Hé-

[1] Cf. Golenischeff, Zeitschrift, 1882, p. 135—145, et 1894, p. 1 et 2.

[2] Daressy, Recueil de Travaux, XVII, p. 119.

[3] Description de l'Egypte, Antiquités, chapitre XII, Description des antiquités d'Antæopolis, 5.

[4] De Solertia animalium, 23.

[5] Cf. Lucien, Le menteur, 34.

[6] Makrizi, traduction Bouriant, p. 711.

[7] Denkmaeler, II, pl. 119.

racléopolis[1], et Amenemha II se proclamait, au Fayoum, l'ami du dieu Sebek comme du dieu Khatru[2]. L'ichneumon, Khatru, dont le griffon d'Héracléopolis[3] semble une variante, était spécialement Héracléopolitain, c'est-à-dire voisin du Fayoum. D'autre part, la capitale même de cette dernière province, Crocodilopolis, apparaît à la douzième dynastie et par la suite, consacrée aux deux rivaux Sebek et Horus, [4]. Malgré ces essais de conciliation, la paix ne dut jamais être bien complète entre Héracléopolis et Crocodilopolis, puisque Strabon mentionne encore leur hostilité, à laquelle Pline attribue la ruine du Labyrinthe par les Héracléopolitains, »qui id opus invisum mire infestavere[5]».

Les centres septentrionaux.

Dans la basse Egypte, à l'ouest, le nome par excellence du dieu ichneumon était le Létopolite: il touchait à trois autres, le Memphite, le Libyque et le Prosopite, dans le culte desquels le crocodile occupait une place importante.

A Memphis, le crocodile avait son culte au Mur de Sebek[6], et une tradition longtemps perpétuée prétendait qu'à une certaine époque les crocodiles de Memphis perdaient, momentanément, leur férocité. On ne s'étonnera donc pas

---

[1] Naville, Ahnas el Medineh, pl. I, d, e.

[2] Denkmaeler. II, pl. 140.

[3] Cf. LANGLOIS, Numismatique des nomes d'Egypte sous l'administration romaine, nome Heracléopolite, J. de Rougé, Monnaies des nomes de l'Egypte, p. 29 et 30, Wiedemann, Recueil de Travaux, XVI, p. 48, Virey, Notice du Musée de Gizeh, p. 208, et Sur quelques données égyptiennes, p. 5; etc.

[4] BRUGSCH, Zeitschrift, 1893, p. 28, Papyrus Harris nº 1, pl. 61, b, l. 14, Flinders Petrie, Hawara, Biahmu and Arsinoe, pl. 6; etc.

[5] Pline, XXXVI, 19.

[6] Papyrus Harris nº 1, pl. 48, l. 9.

de voir le dieu de Létopolis et d'Ombos qualifié de »seigneur du nome Memphite, en qualité de Ptah au beau visage»[1]. Dans le nome Prosopite, partie méridionale du territoire de Neith, protectrice des crocodiles, le dieu principal, le *neb*, était Sebek, [2], »le *Ka* divin du Soleil»; il représente le nome au papyrus du Lac Mœris[3]. Enfin, dans le nome Libyque, adorateur aussi du crocodile Sebek et d'Osiris identifié avec Sebek, l'Horus Ombite et Létopolitain s'assimilait, comme on l'a vu, au dieu d'Athribis, si souvent un crocodile.

Au Nord, un des centres du culte de l'ichneumon et de la musaraigne, la ville de la déesse Buto, se trouvait enclavé dans un nome complètement voué au crocodile[4], le Métélite, Ménélaïte ou Phthénéote, qui avait le crocodile sur ses monnaies et dont le sanctuaire se nommait [5]. Un des adversaires du saurien avait là sa place, Har-merti, variante du dieu de Létopolis, [6].

Du côté de l'est, au nome Pharbætite contigu à l'Athribite et appartenant au dieu Har-merti, le contact des deux rivaux apparaît sons une forme plus tragique qu'ailleurs: c'était là le nome maudit du crocodile Maka. Non seulement l'Har-merti de Shetennu (la capitale) y avait massacré les ennemis[7] au sens mythique, mais encore, au sens réel et malgré une organisation antérieure calquée sur le rite d'Abydos, cette préfecture était déchue de tous ses droits religieux aux temps ptolémaïques. Elle n'avait plus alors ni prêtre, ni

---

[1] Ombos, p. 332.
[2] Philæ, p. 115; cf. Ombos, p. 125.
[3] Pl. 6.
[4] Philæ, p. 115.
[5] J. DE ROUGÉ, Géographie de la basse Egypte, VII[e] nome, p. 30—32.
[6] Edfou, II, p. 575.
[7] MASPERO, Mémoire sur quelques papyrus du Louvre, p. 46.

prêtresse, ni barque, ni canal, ni arbres sacrés[1]. Le temple du crocodile Maka y avait été détruit[2]. La relique locale était ou avait été le bras gauche d'Osiris[3], que le crocodile Maka représentant l'ennemi[4] ou les ennemis en général[5] passait pour avoir enlevé[6], mais qui avait été sauvé par Horus, soit l'Horus de Shetennu, soit celui de Sekhem. Il est fait maintes allusions à cette prouesse du dieu, dès le début du Livre des morts, par exemple, où »Horus défend ce bras gauche d'Osiris qui est dans Sekhem», [7]. A Dendérah, l'incident est rappelé dans deux textes relatifs à Merti[8].

L'hostilité contre le crocodile se manifestait encore dans deux autres nomes touchant à l'Athribite et au Pharbætite: c'étaient ceux d'Héliopolis et de Bubastis, qui reconnaissaient Tmu pour leur dieu. Une des formes de Tmu était l'ichneumon, qui avait le même cimetière que le chat à Bubastis, où l'animal ichneumonien figurait sous le nom de , peut-être »l'aquatique», dans les tableaux du temple[9], et où l'on a trouvé une statuette de crocodile hiéracocéphale[10]. Les représentations du crocodile y étaient d'ailleurs rares[11], tandis

[1] Edfou, I, p. 333.
[2] Philæ, p. 117.
[3] Id., p. 114, et Edfou, I, p. 333.
[4] CHABAS, Le Papyrus magique Harris, pl. II, l. 2, pl. VI, l. 5, 8, et pl. IX, l. 9, 11.
[5] BRUGSCH, Zeitschrift, 1893, p. 25.
[6] SHARPE, Egyptian Inscriptions, I, pl. 57 et 58.
[7] Todtenbuch, ch. 1, l. 7.
[8] Dendérah, IV, pl. 43 et 63.
[9] NAVILLE, Bubastis, pl. 45, F.
[10] MARIETTE, La Galerie de l'Egypte ancienne à l'Exposition rétrospective du Trocadéro, 1878, p. 61.
[11] Hilton Price, Transactions of the Society of Biblical Archaeology, t. IX, part. 2, p. 59.

que le culte Létopolitain y tenait une assez grande place dans les cérémonies[1].

Jusqu'à présent, l'opposition ou la réunion des deux types adverses correspond à des cultes locaux, pratiqués par des indigènes. Peut-être n'en est-il pas tout à fait de même dans le groupe formé, aux marches orientales, par les nomes Héroopolite et Arabique, le premier ayant pour dieu le Tmu Héliopolitain, et le second l'Horus Sapt qui est, à Ombos, assimilé à l'Horus de Létopolis[2].

A tout le moins, le nome Héroopolite n'avait-il son antagoniste, le Métélite, qu'à l'extrémité opposée du Delta. En outre, dans le nome Arabique, on voit bien l'Horus Sapt accompagné par le dédoublement Horus merti du type Létopolitain[3]: on y voit bien l'animal ichneumonien prendre le nom du dieu d'Héroopolis et d'Héliopolis, [hiéroglyphes], ainsi que le nom de [hiéroglyphes][4], qui appartenait d'autre part et avec divers sens ou déterminatifs à Horus, à Isis, etc.[5]: mais on ne remarque rien qui indique dans le pays une population reconnaissant Sebek pour son dieu propre. Sebek pouvait avoir quelque image dans quelque temple[6], mais il n'avait pas de temple.

Le fait est explicable. Si le crocodile n'était pas adoré positivement dans ces parages, il y était craint, tout au moins, et par conséquent exécré ou respecté suivant les époques ou les lieux. Il fourmillait dans la ceinture de lacs et de canaux qui formaient à l'est la frontière de l'Egypte; Typhon pour-

---

[1] NAVILLE, The Festival Hall of Osorkon II, pl. VII, XIX, XXII et XXIV.

[2] Ombos, p. 332.

[3] NAVILLE, Goshen and the Shrine of Saft el Henneh, pl. 2 et 5.

[4] Id., pl. 6 et 7; cf. Denkmaeler, II, pl. 3.

[5] Papyrus Harris nº 1, pl. 71, b, l. 14, Chabas, Le Papyrus magique Harris, pl. VIII, l. 1 et 4, Calendrier Sallier, 17 Phamenot, Naville, Textes relatifs au mythe d'Horus, pl. 3, l. 5 et pl. 9, l. 6, Edfou, I, p. 524; etc.

[6] NAVILLE, Goshen, pl. 4.

suivi par Horus s'était changé en crocodile suivant Plutarque [1], et caché dans le lac Serbonis suivant Hérodote [2]; le canal de Djor était rempli de crocodiles d'après un tableau du temps de Séti I[er 3]; le nome Arabique passait pour avoir possédé dans son lac de Piarit un crocodile à tête d'épervier, qu'une légende de basse époque disait produit par une boucle, *aar* [4], de la chevelure du Soleil [5]; le canal ou lac sur lequel stationnait la barque sacrée d'Héroopolis avait un nom déterminé par le crocodile, *Pe-Kharma,* ou [hiéroglyphes], »le Redoutable», selon Brugsch [6]. Enfin, l'isthme avait un lac, le *Kem-ur,* dont le roman de Sinehet mentionne la vallée, l'Ouadi Toumilat [7], près de la grande muraille qui défendait la frontière et qui est rappelée, avec le lac, dans une formule des pyramides en l'honneur des mânes royaux: »tes deux sœurs Isis et Nephthys te font franchir la Kem-t ur-t en ton nom de dieu Kem ur de la Muraille, et l'Uadj-t ur-t en ton nom de dieu Uadj», [hiéroglyphes] [8]; une formule analogue, mais ne mentionnant pas la muraille, figure à Ombos où le dieu suprême est dit: »l'Horus Soleil Ap-shat-ta-ui (titre royal d'Osiris [9]), le maître du lac Kem-ur, le souverain de l'Uadj-ur» [10]. Or le

[1] Isis et Osiris, 50, et Elien, X, 21.
[2] III, 5.
[3] CHAMPOLLION, Notices, II, p. 94.
[4] Cf. id., I, p. 638, et J. de Rougé, Textes géographiques d'Edfou, pl. 66.
[5] GRIFFITH, The Antiquities of Tell-el-Yahûdîyeh, pl. 24.
[6] Zeitschrift, 1876, p. 127.
[7] Flinders Petrie, Egyptian Tales, t. I, p. 133.
[8] Teta, 274, 275 et Pepi I, 27, 28.
[9] MARIETTE, Monuments divers, pl. 106, Dendérah, IV, pl. 32; etc.
[10] Ombos, p. 171.

lac de Kem-ur, [1], correspond exactement au lac appelé aujourd'hui Timsah[2], »le Crocodile», tandis que l'aboutissant des Lacs Amers, à la pointe du golfe de Suez, à été surnommé autrefois la Queue du Crocodile[3]. En somme, il y avait des raisons suffisantes pour opposer de ce côté au crocodile ses adversaires habituels, sans que le monstre eût nécessairement là de véritables adorateurs.

L'Horus Apollinopolitain.

Si l'on rencontre généralement le crocodile en relevant les mentions relatives à l'ichneumon, la réciproque n'est pas toujours vraie.

Le crocodile avait en effet un autre ennemi, plus irréconciliable que l'Horus Létopolitain: c'était l'Horus épervier[4] d'Edfou, qui différait assez de son quasi homonyme de Létopolis pour qu'on ne les ait pas assimilés, l'un se rattachant d'ailleurs plus particulièrement à la haute Egypte, et l'autre à la basse. L'Horus d'Edfou (Apollinopolis magna) n'est mentionné qu'incidemment à Ombos, de même que l'Aroéris d'Ombos et de Sekhem n'est mentionné qu'incidemment à Edfou et à Dendérah, deux villes où Horus épervier et Hathor étaient associés d'une manière spéciale, Ἀπολλινωπολῖται δέ, Τεντυριτῶν μοῖρα[5].

A part une seule exception, les nomes et les cités des deux Horus n'étaient pas les mêmes, comme le montre l'espèce

[1] Papyrus de Berlin n° 1, l. 21 et 26.
[2] Naville, The Store-City of Pithom, p. 21 et 22.
[3] Brugsch, Zeitschrift, 1879, p. 15, et Dictionnaire géographique, p. 1392.
[4] Elien, X, 24; cf. Plutarque, Isis et Osiris, 51.
[5] Elien, X, 21.

de Geste d'Horus d'Edfou qui est gravée sur la muraille du temple de cette ville et dont voici l'analyse sommaire:

Parti de Nubie pour combattre les habitants de l'eau, crocodiles et hippopotames, qui sont les sectateurs de Typhon, le dieu remporte sur eux différentes victoires: à Edfou, au sud est des Thèbes, à Dendérah, à Héracléopolis (le seul champ de bataille qui lui soit commun avec Aroéris), au Fayoum, à Hebennu, ville dont le nome typhonien était maudit comme le Pharbætite dans la basse Egypte, puis à Djor, la ville frontière du nome Séthroïte, l'Edfou septentrionale. Le vainqueur revient ensuite par la mer Rouge à son point de départ, la Nubie. L'auteur du récit résume la marche du dieu d'Edfou en nommant »les lieux dans lesquels Horus a été et qui sont: Meh, les villes du Fayoum, Pecher et Seab, avec les demeures des Mesennou, Mesen de l'Occident et Mesen de l'Orient, T'ar, qui s'appelle ici Hut du Nord et Kauti, un nom déjà connu, la mer du voyage en cercle et le pays de Shasher. Ces endroits sont les provinces ou les nomes d'Horus dans les deux régions de l'Egypte» [1].

Tout autre est la zone d'action de l'Aroéris Ombite et Létopolitain, telle que la retrace, ville par ville, une inscription d'Ombos déjà plusieurs fois citée. On y lit, après une série de phrases laudatives en l'honneur de l'Aroéris d'Ombos, seigneur d'It et de Sekhem, l'énumération suivante:

»*Le seigneur d'Assouan* (𓌉 𓊖 𓏏 pour 𓌉 𓊖 𓏏 [2], région où l'on rendait au crocodile un culte [3] plus ou moins contesté [4]), *qui apaise la déesse Flamme* (Tefnut-Apset-Hathor dame de Senemt [5]); *le seigneur de Nekhen* (Hiéraconpolis, en face d'El-

[1] Naville, Textes relatifs au Mythe d'Horus, p. 25 et pl. XXI, l. 6 et 7.

[2] Cf. Champollion, Notices, I, p. 175 et 182.

[3] Id., II, p. 229 et 230, de Morgan, Catalogue des Monuments et Inscriptions de l'Egypte antique, I, p. 49 et 50, Ebers, l'Egypte, traduction Maspero, t. II, p. 415 et 416, Spiegelberg, Recueil de Travaux, XXI, p. 51; etc.

[4] Hérodote, II, 67.

[5] Champollion, Notices, I, p. 112, 115, 116, 120, 123, 126, 179, 181.

Kab où il existait un culte de Sebek[1]), *qui réconforte sa nourrice* (Nekheb d'El-Kab, c'est-à-dire Ilithyie[2], à laquelle Elien dit que l'ichneumon était consacré); *Shu, le plus grand des favoris parmi les dieux, en présence de sa sœur Tefnut; Khentanarti produisant des faits mystérieux*[3] *à Thèbes* (ville touchée[4] et avoisinée[5] à Tuphium[6] et à la petite Crocodilopolis par le culte du crocodile), *où il sauvegarde la Majesté d'Ammon-Ra dans son naos; le grand, qui est un lion* (titre Létopolitain, [7], [8]), *à Apollinopolis parva, contre les ennemis de son père et de son frère; celui qui réjouit le cœur des maîtres du nome Coptite* (dévot au crocodile, suivant Elien[9]), *en son nom d'Horus; quand il est dans Abydos, un grand dieu parmi les juges, c'est Shu qui rend la justice contre l'iniquité au ciel et sur la terre, en envoyant le souffle rejoindre les narines d'Urt-ab* (Osiris, la grande victime du crocodile); *celui qui protège son père Ra dans Ha-t-ur-t*[10], (ville dont la situation est encore douteuse)[11]; *celui qui terrasse les ennemis dans le nome Héracléopolite par son coup de hache; le seigneur du nome Memphite en qualité de Ptah*[12] *au beau visage; le seigneur de Herher* (variante ici d'Héliopolis[13], la ville de Tmu), *qui protège Iusas en son nom d'Aroëris; le seigneur d'It, l'habitant de Sekhem, qui coupe*

---

[1] Id., p. 265 et 266.

[2] Eusèbe, Préparation évangélique, III, 12.

[3] Cf. Todtenbuch, ch. 148, l. 2, et Ombos, p. 272, 286.

[4] Denkmaeler, III, pl. 188, Champollion, Notices, II, p. 48, 75, 189, 190, 237, 249; etc.

[5] Hérodote, II, 69.

[6] Champollion, Notices, I, p. 292.

[7] Ledrain, Les Monuments égyptiens de la Bibliothèque nationale, I, pl. 22.

[8] Denkmaeler, III, pl. 277, a.

[9] X, 24.

[10] Cf. Papyrus Harris no 1, pl. 61, b, l. 6.

[11] Cf. Daressy, Recueil XVII, p. 120; cf. Maspero, Histoire, I, p. 99.

[12] Cf. Hérodote, II, 141.

[13] Dendérah, II, pl. 27.

les têtes des complices des ennemis; le seigneur de la Cité des palmiers (nome Libyque), *où est Hathor en sa qualité de femme de l'Aroèris Athribite; celui dont la ville de Sekheb-t*[1] (nome Saïte) *possède le sanctuaire en sa qualité de seigneur de la vaillance; le seigneur de Sheten dans Aa-Pek, qui culbute là les ennemis du Soleil; celui qui frappe les barbares du Sinaï en sa forme de Sapt* (l'Horus du nome Arabique dont *Hu Menti-u* était l'un des titres); *celui dont le nom est sacré dans l'Egypte du Sud et du Nord, l'Aroèris Khentarti, Shu, fils de Ra, le dieu grand, seigneur d'Ombos, le maître du massacre des ennemis*[2].»

Dans cette énumération, que suit un récit de guerre interrompu par une lacune, mais en tous cas composé sur le même plan que la monographie d'Edfou, on retrouve à peu près toutes les localités de l'ichneumon relevées dans les autres documents; de plus, en la comparant avec l'énumération d'Edfou, on voit sans peine qu'il existait contre le culte du crocodile deux principaux foyers de résistance, de même nature à l'origine puisqu'il s'agit de deux Horus, mais différents quant à leur mythe et à leur site. Qu'il y ait dans tout ceci, avec un vieux fonds de totémisme, des luttes de tribus et même de races, entre Egyptiens et Libyens notamment, *crocodilon adorat pars hæc*[3], ce sont là des questions qu'il ne serait pas impossible d'aborder.

Pour le moment, il suffira de faire ressortir la conclusion la plus immédiate de ce qui précède:

Contenue le plus souvent par les grands cultes officiels, la zoolâtrie atavique des petites religions locales, et rivales, s'affirmait de temps à autre avec des violences dangereuses, comme en font foi les témoignages gréco-romains: la politique des souverains était alors d'unir et même de confondre les

[1] Cf. Erman, Papyrus Westcar, pl. 9, l. 10, 16 et 22.
[2] Ombos, p. 332.
[3] Juvénal, Satire XV, vers 2 et 3.

cultes, pour empêcher les sectes de s'isoler et de se haïr. Quelques-unes de ces tentatives ont eu lieu sous les Ptolémées, d'autres sous le moyen Empire, ou peut-être sous l'ancien, et le hasard des textes ne nous les révèle pas toutes, naturellement. Mais quoiqu'il en soit, et malgré les changements de dogmes ou de rites qui ont dû se produire, on discerne bien à presque toutes les époques deux actions contraires dans presque tous les nomes, l'intolérance locale d'une part, et la pacification gouvernementale de l'autre.

Alger, 27 Octobre 1902.

Philæ sous l'eau.

(Avec 3 reproductions photographiques.)

Dans les mois derniers, les journaux de Stockholm se sont occupés plus d'une fois de ce thème qui d'ailleurs a fort inquiété les nombreux anciens voyageurs d'Egypte se trouvant parmi les habitants de la capitale de Suède.

Parmi ceux-là plusieurs — notamment mon vénérable ami le baron de Kræmer[1] et sa gracieuse épouse — s'étant adressés à moi pour avoir des informations plus précises dans la matière, j'ai recouru à cet effet à l'homme le plus compétent dans cet ordre de questions, M. Maspero, en lui demandant de bien vouloir me donner son avis dans la matière. Il a eu l'obligeance de m'envoyer, en réponse à mes demandes, non seulement une lettre écrite avec la netteté qui lui est coutumière, mais aussi trois photographies prises par lui de l'île inondée.

---

[1] Le baron *de Kræmer*, auteur d'un Voyage en Egypte *(En vinter i Orienten)* fort apprécié, a joué un rôle considérable dans la Diète suèdoise, lorsque, en 1893, celle-ci a créé la chaire d'égyptologie d'Upsala.

Il était, à cette époque, président de la section I de la commission du budget, section à laquelle il incombait d'examiner, préalablement à la réunion plenière de la commission, le projet royal concernant la chaire en question. Nous savons de source autorisée que, sans l'appui de M. de K., la proposition royale aurait eu peu de chances de succès.

En mettant sous presse cette article, nous apprenons avec douleur la mort de M. de Kræmer. C'est là une perte bien cruelle pour l'égyptologie, qui a toujours eu en ce gentilhomme — savant autant que noble — un protecteur et promoteur fervent et dévoué.



D'après une photographie donnée par M. Maspero.



D'après une photographie donnée par M. Maspero.

[illegible] de la H^te et de la B^sse Egypte, consistant en impôts [illegible] maisons et sur les personnes. C'est une véritable [illegible] Il en résulte que la période Sed, sur laquelle on [illegible] est non pas une période chronologique, mais [illegible] période fiscale. En particulier elle n'est pas liée néces-[illegible] au couronnement du roi. Un roi peut proclamer une [illegible] son avènement, mais il peut entrer aussi dans [illegible] proclamée par son prédécesseur, et cela explique [illegible] nous voyons célébrer des fêtes Sed à des dates qui [illegible] point l'année 30, comme par exemple celles de Pepi [illegible] II, admettant que sous les Pharaons comme [illegible] les Ptolémées le cycle d'indiction était de 30 années.

Dans l'inscription de H. la période Sed suit les [hiéroglyphes] .... Qu'on [illegible] [hiéroglyphes] [illegible] ici la différence des prépositions. [hiéroglyphes] [illegible] couronnement et du (...) [illegible] commencement du (...) couronnement [illegible] au (...) commencement [illegible] commencement de l'année vague au (...) [illegible] d'offrandes et de (...) ce qu'elle accomplit¹ [illegible] de cycles ...... le point de départ des in-[illegible] est aussi celui des millions de cycles fiscaux qu'il [illegible] accordé de traverser.

Les indictions d'offrandes et les périodes Sed sont sou-[illegible] rapprochées, ainsi dans cette phrase qui s'applique à [illegible]

¹ [illegible] bien d'accord avec M. M. Sethe et Breasted que [hiéroglyphes] est [illegible] certainement pour [hiéroglyphes], je dois faire observer que dans les inscrip-[illegible] de D. el B. partout où se rencontre l'expression [hiéroglyphes] ..... [illegible] [hiéroglyphes] ou [hiéroglyphes]; c'est l'objet du verbe donner, [illegible] le cas [illegible] ou la construction est tout autre.

1

ui donnent l'éternité de cycles Sed, et la perpé-
ictions d'offrandes.»

t de donner la traduction des deux phrases en
il faut que je revienne en arrière pour expliquer
. Je
est une expression composée
, pareille à notre expression française »mettre
e». Cela me parait la contre-partie de qui
la proclamation faite par la voix des prêtres et
s. C'est la reproduction matérielle sur pierre par
ou la sculpture. Quant à rien n'em-
traduire »tous les sceaux»; mais à mon sens les
d'Abydos nous fournissent une explication meil-
us y voyons le sceau du roi Sekhemab [2]. Ce
elle . Il semble évident qu'ici ne
re »tout» mais quelque chose comme »le principal,
le grand», le grand sceau royal de Sekhemab.
ns que je donnerais au même mot avec la forme
l'inscription de Deir-el-Bahari: »et de l'exécuter
d sceau de celle qui réunit les deux pays.»

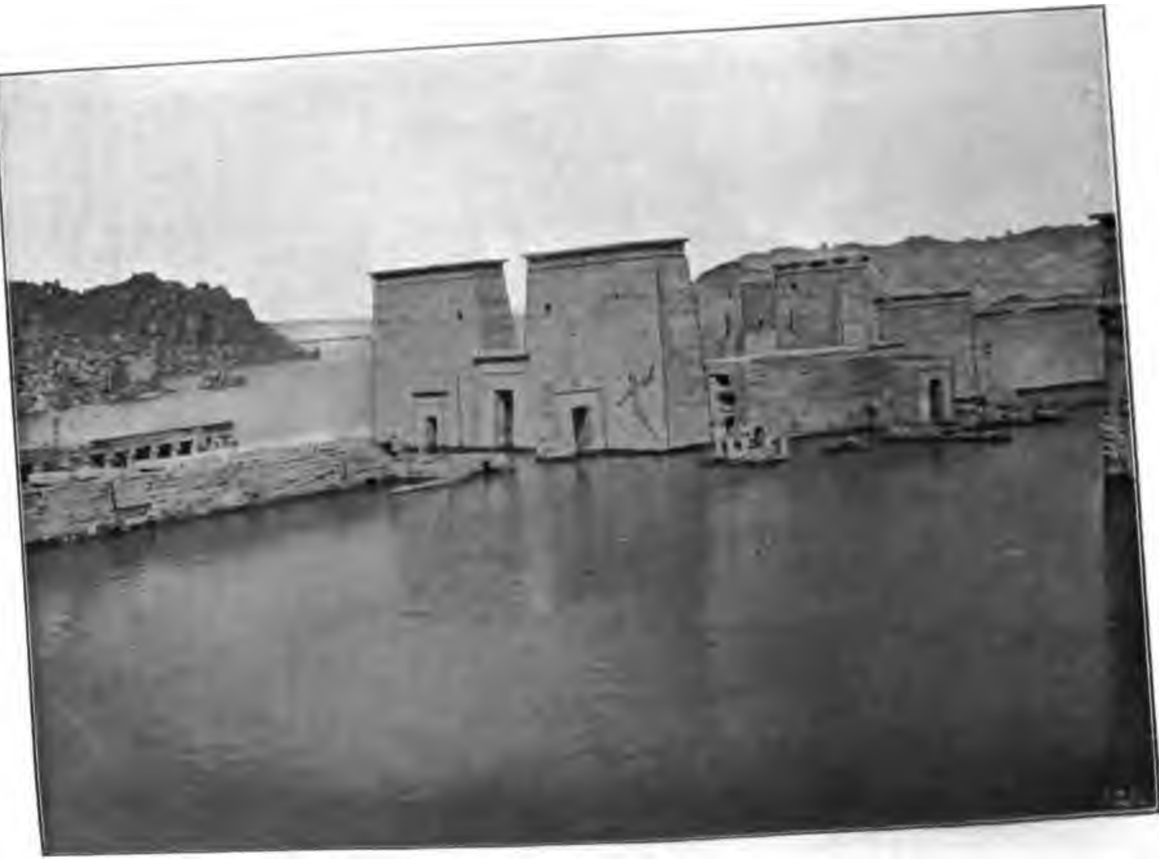
pouvons donc traduire: S. M. ordonna qu'on fît
Kherhebou pour proclamer les grands noms du
pour les exécuter sur le grand sceau de celle
les deux pays . . . . à l'heureuse coïncidence
ement et du commencement de l'année avec le
ent des indictions d'offrandes et des cycles fiscaux
. . . . .

des Chétas, l. 2.
R. T. II, pl. 8 a.

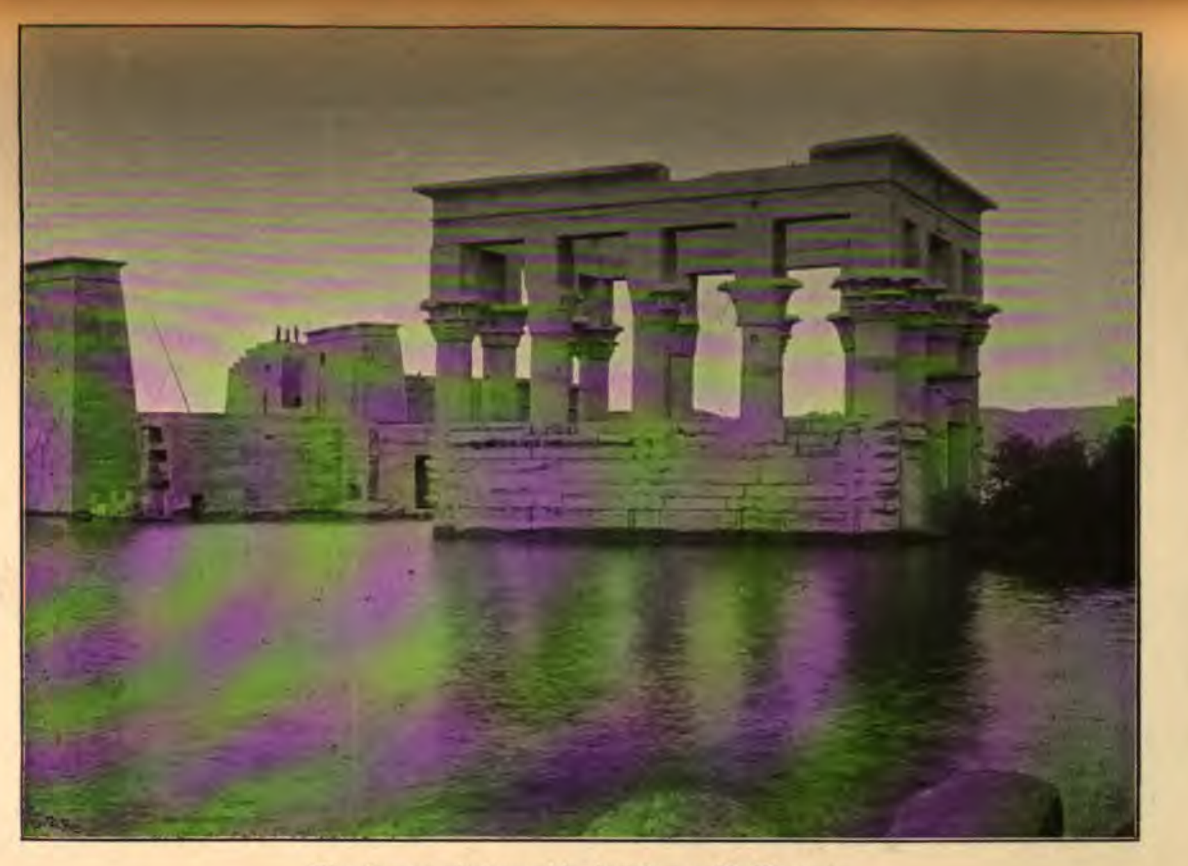




D'après une photographie donnée par M. Maspero.



D'après une photographie donnée par M. Maspero.



D'après une photographie donnée par M. Maspero.



D'après une photographie donnée par M. Maspero.



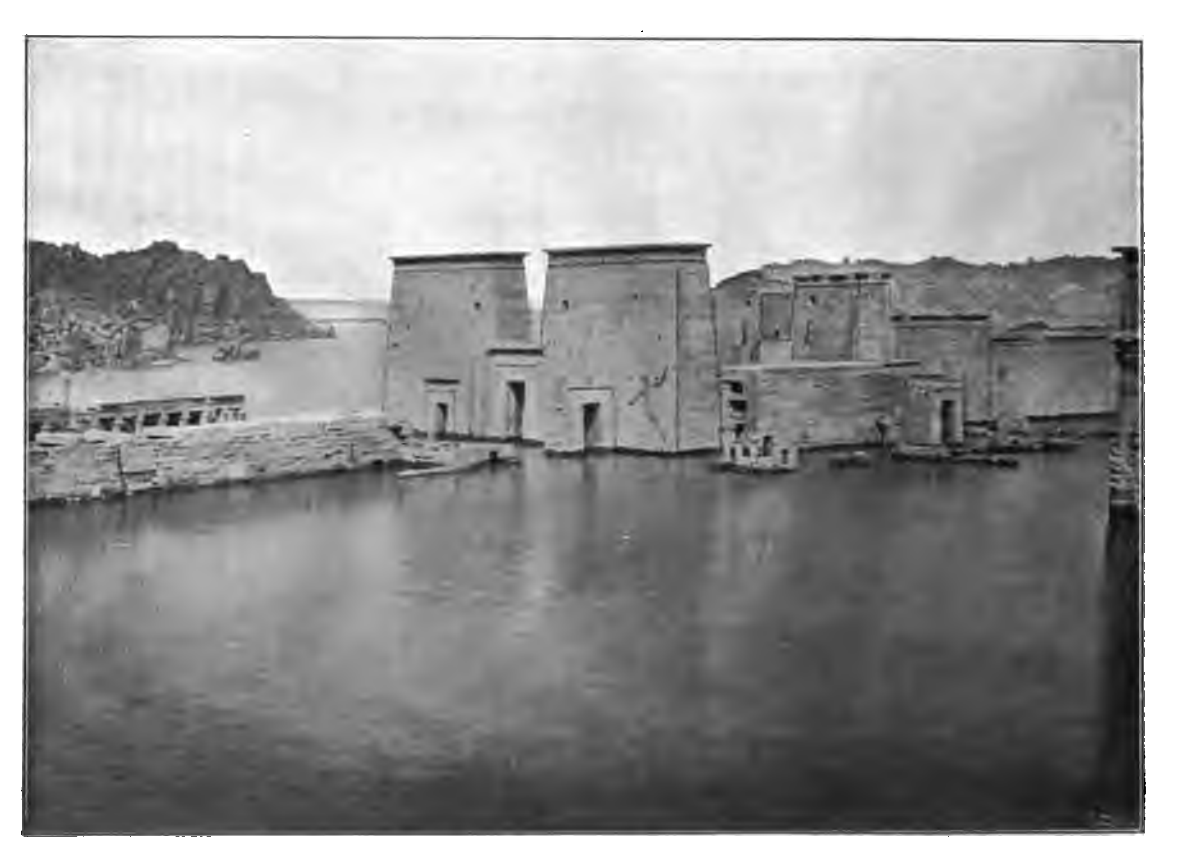
D'après une photographie donnée par M. Maspero.



D'après une photographie donnée par M. Maspero.



D'après une photographie donnée par M. Maspero.



D'après une photographie donnée par M. Maspero.

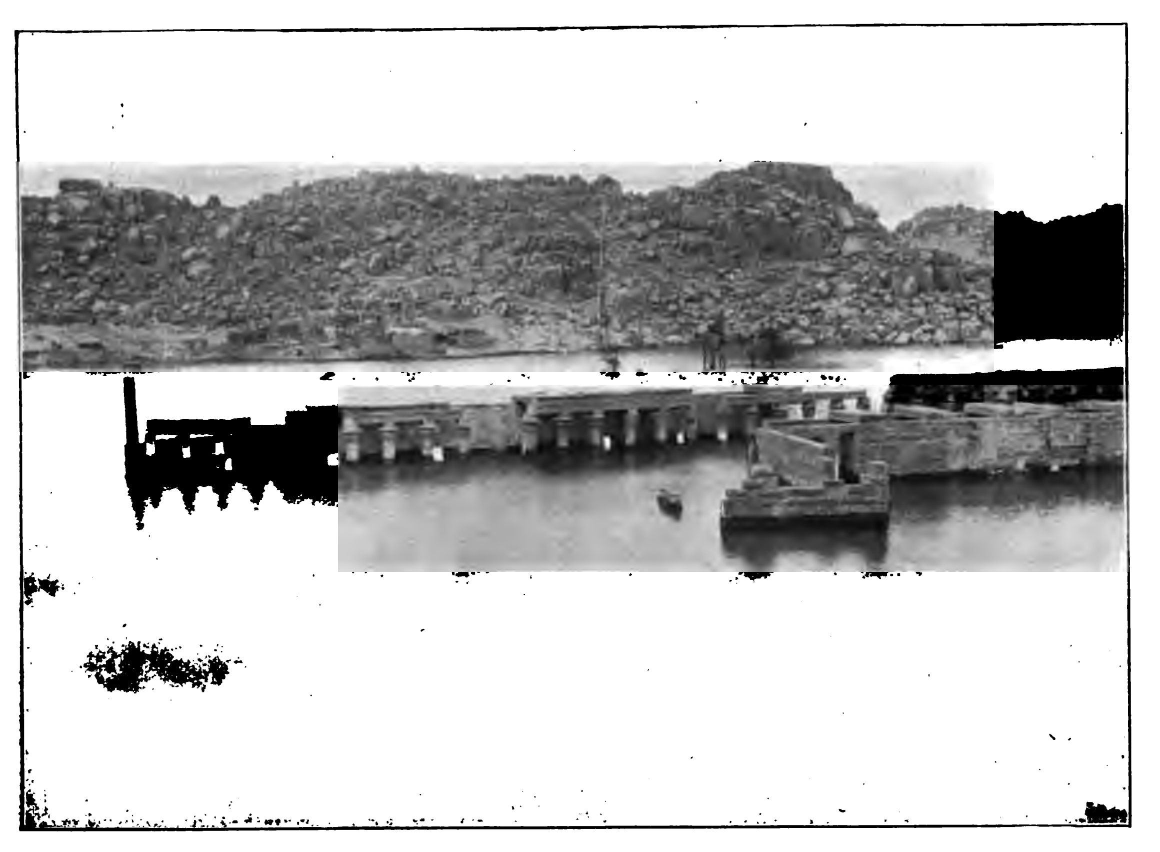


D'après une photographie donnée par M. Maspero.

En remerciant bien sincèrement M. Maspero, nous publions ici l'une et les autres, convaincu que les lecteurs de Sphinx sauront comme nous-même grand gré á l'éminent égyptologue français de son aimable prévenance. Voici donc ce que contient la lettre de M. Maspero:

»Girgéh, le 14 Février 1903.

. . . . . Pour Philæ il n'est que trop vrai qu'elle est sous l'eau. Les trois épreuves suivantes d'une photographie, prise à mon passage le 18 Janvier dernier, vous donneront mieux que toute description l'impression du présent: à cette date l'eau était encore à environ 60 centimètres au-dessous de sa cote définitive. Je crois vous avoir dit que toutes les précautions avaient été prises pour conjurer le danger: l'an dernier de Décembre 1901 à Juin 1902, l'ingénieur Ball a travaillé avec beaucoup d'habileté à consolider les fondations et à transformer le sous-sol du temple en un bloc de béton; de Septembre au 6 Décembre Barsanti a, sur mes indications, refait et rempli de ciment tous les joints, consolidé les colonnes, les architraves, les murailles, tout ce qui était au-dessus du sol. J'ai déjà inspecté le temple deux fois, le 8 et 9 Décembre au moment où l'eau n'avait envahi encore que le Sud de l'île et la partie basse du Nord; une seconde fois du 17 au 19 Janvier, quand l'eau était déjà arrivée presque à son maximum de hauteur. Rien n'avait bougé encore, et toutes les murailles tenaient bon, même celles du temple de Rome et d'Auguste qui est condamné sans remède. J'ai constaté que l'humidité avait pénétré jusqu'au sommet des terrasses et même des pylones, aussi qu'il y avait production de salpêtre le long des murs, au point de contact de l'air et de l'eau. Rien de cela n'est très grave à priori, mais nous ne sommes qu'au début, et nous ne saurons exactement ce qu'il y a lieu de craindre que dans quelques mois, lorsqu'on ouvrira les vannes du réservoir et que les



D'après une photographie donnée par M. Maspero.

eaux baisseront. Le gros danger en ce moment paraît résider dans la condition anhydre des pierres: elles étaient entièrement sèches et elles happent l'humidité avec une avidité effroyable. Or j'ai pris au hasard des éclats de grès parmi ceux qui jonchèrent le sol, et je les ai soumis à l'expérimentation toute l'année dernière: plongés dans de l'eau sans cesse renouvelée, ils ont les uns résisté jusqu'à ce jour, tandis que les autres fondaient en quelques semaines et se résolvaient en une poussière de sable. La question est de savoir si le même phénomène ne se produira pas en grand dans le temple, mais j'ai eu beau examiner les murs, rien n'indique celles des pierres qui sont de nature à fondre ou de force à résister. Si celles qui se détruisent sont mal placées, il pourra y avoir écroulement de pans de mur complets, sinon nous avons le temps de réparer lorsque les eaux se seront retirées. Vous voyez pourquoi je vous disais qu'il m'est impossible de rien prévoir encore.

Agréez etc.

G. Maspero.»

A propos de la "transliteration of Egyptian".

La discussion relative à »the transliteration of Egyptian», qui, grâce à l'initiative de M. LEGGE, a été ouverte dans les *Proceedings*, montre que, dans ce cas, les champions de »the Berlin School» se bornent à invoquer comme *des faits* de simples suppositions plus ou moins arbitraires.

Proc. XXIV, pages 359 et suiv., un de ces champions, après avoir assuré que »the evidence is so conclusive, that the next generation will most certainly wonder how the question could ever have been discussed at all after the publication of the evidence», énonce comme preuve décisive la question que voici: »In view of these facts, shall we continue to transliterate

the hieroglyphic [hieroglyphs] »father» by the form »àt», although we know from the Coptic that it was pronounced »Yot», showing clearly that [hieroglyph] is »y» and [hieroglyph] is »t», and that the long »o» was unwritten?»

A cette question il est évident qu'il faut sans hésitation répondre dans l'affirmative. Tant que [hieroglyphs] équivaut au copte ⲟϯ *vulva*, de même que p. ex. [hieroglyphs] équivaut à ⲱⲧ *adeps*, ou [hieroglyphs] à ⲟⲩⲛⲟϥ *gaudere*, il est peu conforme à une méthode circonspecte de nier l'existence de voyelles dans l'écriture hiéroglyphique, comme aussi de soutenir que [hieroglyph] de [hieroglyphs] (= ⲓⲱⲧ »père») nécessairement est une consonne. Qui nous dit que la fracture (»Brechung») appliquée dans ⲓⲱⲧ, soit originaire et ne pas plutôt survenue pendant la periode copte? Car — Le Page Renouf l'a dit avec grande raison -- »*Coptic is not Old Egyptian*», et nous connaissons trop peu celui-ci pour pourvoir affirmer avec certitude son identité absolue avec l'autre, dont les variations dialectales donnent d'ailleurs beaucoup à refléchir. Aux partisans du système nouveau il incombe de *prouver* que [hieroglyph] de [hieroglyphs] »père» est incontestablement une consonne.

Proc. XXIV, pages 355 et suiv., un autre champion de la même cause, passablement délicate, qui commence par soutenir au grand sérieux que: »The affinity between the Egyptian language and the different dialects of the Semitic language can hardly be doubtful to anyone who knows the two languages well», affirmation qui semble écarter Le Page Renouf ou des égyptologues ou bien des sémitisants de profession[1], termine sa note par l'assertion catégorique suivante: »*a scientific transcription* of Egyptian writing *must* ressemble that of the so-called »Berlin School», which transcribes only the sounds really written, *i. e.* the consonants.» Le même auteur, qui vous fournit cet enseignement surprenant, vous offre, dans la première partie de son article, la nouvelle de ce qu'il appelle »the two facts: a) that the Egyptian language had only consonantal »radices» and used the vowels only for distinguishing the different forms of words, like the Semitic;»

[1] Je pense qu'aucun égyptologue, méritant réellement ce nom, niera que Renouf n'ait été un de nos plus éminents connaisseurs de l'égyptien. De même, si, pendant une période de sa vie, celui-ci a professé, en guise de titulaire d'une chaire des langues sémitiques, ces dernières langues, il est avéré qu'il a dû bien connaître les langues sémitiques. Néanmoins, ce grand savant "who in his time knew the two languages well", a énergiquement nié la prétendue affinité des deux langues.

»b) that the Egyptian script, like the Semitic, therefore, could only be used for writing consonants and not vowels». Ces deux »facts» se réduisent, pour nous, à être des *hypothèses* qui demandent encore à être prouvées pour être admises par de véritables savants. Ainsi p. ex. le mot copte ⲱⲛ (= [hieroglyphs]) est, comme on peut *voir*, en employant le sens de la vue, une *radix* à voyelle + consonne, ce qui anéantit de suite le »fact» N° 1. Le même vocable copte montre aussi l'inexactitude du »fact» N° 2, [hieroglyph] équivalant ici évidemment à une voyelle (ⲱ).

L'auteur de ces »facts» peu admissibles énumère, parmi les exemples qu'il cite à l'appui de ses vues, quelques spécimens portant atteinte à des règles, reconnues fondamentales, de la grammaire copte. De ce nombre de spécimens douteux sont: **ⲥⲟⲧⲙ** »he is heard» — **ⲡⲟⲣⲉ** »he has come out» — »ⲙⲏⲛ pseudo-participle». S'il y a un fait avéré de la grammaire copte, c'est celui que la forme qualitative »als prädicat der verbalen präfixe bedarf» (Stern, *Gram.*, p. 175). La phrase »he is heard» se dit donc en copte **ϥⲥⲟⲧⲙ**, celle de »he has come out» **ϥⲡⲟⲣⲉ**. Jamais **ⲥⲟⲧⲙ** ne peut se traduire »*he* is heard», ni **ⲡⲟⲣⲉ** »*he* has come out».

Ceci montre bien que le soi-disant »pseudoparticipe», tel[1] qu'on l'a décrit (c'est-à-dire comme un équivalent absolu du parfait sémitique), n'existe nullement en copte malgré toutes les affirmations de »the Berlin School», qui, cette fois, s'est méprise quant à une règle importante de la grammaire copte. Or le premier devoir de ceux qui veulent révolutionner une science, n'est-il pas de connaître à fond les éléments de cette science?

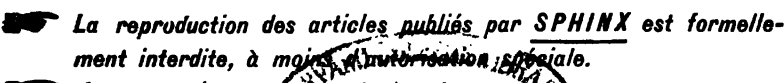
Le second des deux champions ayant ainsi montré que les éléments de la langue copte ne lui sont pas entièrement familiers, nous constatons que, par sa thèse de début, déjà citée: »The affinity between the Egyptian language . . . . . can hardly be doubtful to anyone who knows the two languages well», il s'est érigé en juge d'une matière qui eût mérité d'être abordée avec beaucoup plus de circonspection et de prudence.

K. P.

---

[1] La non existence du "pseudoparticipe" en ancien égyptien a été prouvée *Sphinx* V, pages 27—32.

Upsala. — Imprimerie Almqvist & Wiksell. 1903.



SPHINX

REVUE CRITIQUE

EMBRASSANT LE DOMAINE ENTIER DE L'ÉGYPTOLOGIE

publiée

avec la collaboration de MM. Basset, Daressy, Erman, Iacoby, Lefébure, Lieblein, Loret, Moret, Naville, Spiegelberg, Steindorff

par

KARL PIEHL
Titulaire de la chaire d'Egyptologie à l'Université d'Upsala

Vol. VII — Fasc. II & III

Akademiska Bokhandeln
(C. J. Lundström)
UPSALA

Ernest Leroux
28, Rue Bonaparte
PARIS

J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung
LEIPZIG

En vente chez:
Williams and Norgate
14, Henrietta Street, Covent Garden, LONDON
and 7, Broad Street, OXFORD

Sommaire

Erratum:

Page 68, n. 1, l. 3: *effacer:* »Malheureusement . . . . . . d'autres langues».

Examen de différents points de la "Ägyptische Grammatik".

Par **Karl Piehl.**

Cet ouvrage[1], destiné à jouer un rôle important en égyptologie, mérite évidemment une attention particulière de la part des lecteurs de Sphinx, à plus forte raison qu'il s'adresse non seulement aux égyptologues de profession, mais aussi et surtout aux »Anfänger» de notre science. Sans nier la profonde science et l'utilité indéniable — toutes les deux qualités incontestablement acquises à cette publication — de la »Aeg. Gram.», nous croyons néanmoins — vu le rôle *dictatorial* conféré généralement à la *grammaire* d'une langue — devoir faire certaines réserves quant à l'usage qu'en pourront faire les commençants de notre science. A cet égard, notre critique n'atteint pas uniquement des détails de l'ouvrage, elle en vise autant certains points qui nous semblent capitaux. De ce dernier nombre nous comptons en premier lieu les tendances sémitisantes manifestées là-dedans, tendances qui confèrent à l'égyptien — ***langue certainement non-sémitique***[2] — un caractère tout-à-fait contraire à sa structure: évidemment c'est mal servir la jeunesse que de lui apprendre des choses qui ne sont pas.

[1] Ägyptische Grammatik mit Schrifttafel, Litteratur, Lesestücken und Wörterverzeichnis von Adolf Erman. Zweite gänzlich umgearbeitete Auflage, Berlin 1902, cité, dans la suite, "Aeg. Gram.".

[2] Au témoignage des plus compétents.

Un autre point capital où »Aeg. Gram.», selon nous, peut induire en erreur la jeunesse dépourvue de discernement critique qui pourra vouloir y puiser connaissance de l'égyptien, c'est concernant la manière de citer les savants dont les recherches en grammaire égyptienne ont facilité la tâche de l'auteur de »Aeg. Gram.» Les seuls noms d'auteur cités dans la »Vorrede» — ce sont là d'ailleurs les seuls noms cités dans la *grammaire* entière — sont KURT SETHE, GRIFFITH, SCHACK, MAX BOLLACHER. Le commençant qui lira ces noms croira peut-être avoir à faire aux plus éminentes sommités de notre science ou en tous cas à celles qui ont avant tout influencé la »Aeg. Gram.» Mais nous, qui avons attentivement suivi, pendant 30 ans, le progrès de l'égyptien, affirmons avec sécurité qu'il y a beaucoup d'autres égyptologues auxquels »Aeg. Gram.» a emprunté autant *et même plus* qu'aux susdits savants. C'est en bonne partie dans la *Zeitschrift* qu'ont paru les travaux en question, qui ont eu pour auteurs les GOLENISCHEFF, les GOODWIN, les MASPERO, les LE PAGE RENOUF, nous-même et beaucoup d'autres encore[1]. Confiant au lecteur impartial la tâche d'apprécier, comme il lui convient, la distinction faite par Aeg. Gram. entre deux espèces de sources — également indispensables — celles qu'elle cite et celle qu'elle passe sous silence, nous constatons simplement que cette manière de distinguer repose sur un procédé »der

---

[1] Cfr. *p. ex.* GOLENISCHEFF, *Zeitschr.* 1875, p. 74 = Aeg. Gram. p. 43. A; GOODWIN, *Zeitschr.* 18;6, pages 104, 105 = Aeg. Gram., pages 72 et 183 etc.; MASPERO, *Zeitschr.* 1879, pp. 49, 50 et 1884, pages 80—83 = Aeg. Gram., pages 178 et 41, 42, etc.; LE PAGE RENOUF, *Zeitschr.* 1874, p. 102 = Aeg. Gram., p. 70, etc.; PIEHL, *Zeitschr.* 1879, pages 146—148; 1880, pages 131—134; 1890, pages 16, 21—23, 105, 106 = Aeg. Gram., pages 69, 46 et 47, 41, 62, 56. — Pour d'autres exemples d'emprunts de même ordre, cfr *Proceedings* XII, p. 369—372 et XIII, p. 48—53 = Aeg. Gram., pages 71 (§ 150) et 76 (§ 159); *Sphinx* IV, p. 17 = Aeg. Gram., p. 67 (§ 142), etc. etc. — Evidemment les grammaires de DE ROUGÉ. de BRUGSCH et de LE PAGE RENOUF, qui ne sont citées nulle part dans la "Vorrede", eussent dû être mentionnées là-dedans, suivant le vieux principe *suum cuique*.

nicht der in der wissenschaftlichen Welt übliche ist». En d'autres termes, la dite particularité de »Aeg. Gram.» indique qu'elle ne tient pas suffisamment compte de l'*objectivité* qui devrait être la première sollicitude de chaque écrivain scientifique. Cela dit concernant certains principes généraux qui semblent se détacher d'un examen impartial de »Aeg. Gram.», nous passons maintenant à l'étude de différentes parties de l'ouvrage même, en commençant par

I. Les "Lesestücke".

Cette partie de »Aeg. Gram.» forme un progrès notable sur la partie correspondante de la première édition, quant au choix des textes destinés à servir d'exercises aux commençants désireux d'apprendre l'égyptien à l'aide du Manuel en question. Quand même certains des morceaux sont communs aux deux éditions, il faut reconnaître avec satisfaction que plusieurs des plus difficiles de la première ont été remplacés par de plus simples et de plus intelligibles dans la présente.

Celle-ci introduit la série de ses textes par un extrait du célèbre »Canalizing the Cataract», découvert en 1889 par notre défunt collègue WILBOUR. Ici, il y a deux points où je me vois forcé de m'écarter de l'opinion énoncée au commentaire de »Aeg. Gram.» Le premier concerne le qualificatif [1], conféré au roi, qualificatif qui là-dedans a été expliqué ainsi: »Abkürzung für (von den Göttern) mit Leben beschenkt». A mon avis, le groupe cité signifie »donnant la vie», chose d'autant plus naturelle que *le roi*, suivant l'acception des égyptiens, *était*, lui-même, *un dieu*.

Le second point de divergence roule sur l'interprétation de l'expression *ḳem-f su* *em àner,* qui signifie

[1] Cfr la variante très-fréquente et des formes analogues.

»il le trouva *bouché* de pierres», mais ce que »Aeg. Gram.» (§ 226, 234) traduirait littéralement(!) »il le trouva, il était bouché» etc. Le groupe cité *tebu* est donc ce que »Aeg. Gram.» appelle »pseudoparticipe», mais une pareille catégorie n'existe point en égyptien, tel que le connaît l'école de Champollion.

Prenons d'ailleurs un exemple frappant pour montrer — au point de vue de linguistique général — les conséquences absurdes auxquelles conduit l'admission du »pseudoparticipe», tel que la »Aeg. Gram.» l'entend. Pour traduire en égyptien p. ex. la proposition française: »il est impossible de reveiller un homme mort», il faut, si l'on adopte les procédés[1] de l'auteur de »Aeg. Gram.», la couper en deux propositions indépendantes: a) »il est impossible de reveiller un homme» *et* b) »il est mort». Mais de cette façon, on provoque un contresens, la première proposition séparée de la seconde étant, quant au fond, logiquement impossible et inadmissible. L'auteur de »Aeg. Gram.» fera peut-être remarquer qu'il met une »virgule», non pas un »point», entre les deux propositions. Mais cela ne change en rien notre opposition, tant qu'on coupe en deux ce qui est *une* proposition, c'est-à-dire *une idée entière*, non divisée. Le tort irréfragable du »pseudoparticipe», c'est donc qu'il dénature la pensée originaire de l'égyptien, en lui prêtant un raisonnement illogique. Aussi peut-on être absolument sûr que, si l'on introduit sérieusement cette catégorie[2]

[1] Cfr "Aeg. Gram." § 234 (p. 112): "findest du seine Sohle heiss" ...... (eig. "*findest du seine Sohle, sie ist heiss*") " où la parenthèse renferme un spécimen splendide de la logique remarquable de "Aeg. Gram." Malheureusement, logique et grammaire ne sont point des notions coïncidentes ni pour l'égyptien ni pour d'autres langues.

[2] Pour le cas où nous serions empêché de nous occuper, dans la suite de cet article, du "pseudoparticipe", nous constatons déjà ici que l'*auteur* de "Aeg. Gram.", qui prétend avoir composé son ouvrage à l'aide du copte, *ne connaît pas les éléments de cette dernière langue*, puisque (p. 108, fin de la note B du § 226) il soutient que ⲥⲟⲧⲙ et ϣⲣ̄ϣⲱⲣ sont des "pseudoparticipes", ce qui — même en admettant l'existence de cette catégorie — est

dans la grammaire égyptienne, il y aura partout des contradictions insurmontables — même dans les textes les plus clairs et les moins ambigus.

Le texte suivant (p. 4, 5) des Lesestücke — la stèle de Thotmès I — contient peu de choses à relever à cette occasion. Je note comme douteuse l'insertion du suffixe après *mer* »pyramide» et *āb* »autel» de la page 4. — Le groupe (de la fin de la page 5) ne signifie point »von ihnen» (note *g* de la page 5), mais plutôt »avec cela», c'est-à-dire »de même» (PIEHL, *Zeitschrift* 1890, p. 21—23). — Le groupe que »Aeg. Gram.» ici rend »das auf dem Haupte jedes Landes befindliche», se traduit simplement »maîtresse de tous les pays», *ḥer-tep* étant un vocable fréquent à toutes les époques, qui signifie »être à la tête de, présider» etc.

Le troisième texte des »Lesestücke» contient un extrait du tombeau de *Paheri* publié il y a longtemps par LEPSIUS. Malgré le peu de difficulté de ce morceau, l'auteur de »Aeg. Gram.» s'est visiblement trompé, bien des fois, dans les notes au-dessous des pages, notes composées au profit des commençants qui doivent étudier l'extrait de texte en question. En voici des preuves! Pages 6, 7: »tu passes en bac» est une phrase tout-à-fait régulière. Je ne comprends donc pas ce que veut dire à ce sujet l'auteur de »Aeg. Gram.» par son observation (note *a*, en bas de la page 7): »man erwartet die Präposition *m*.» Cfr PIEHL, *Prem. Série* CII, 2: *ent χer-neter*

impossible. Le "qualitatif" copte ne peut jamais se traduire sans l'insertion d'un pronom préfixe ou d'un sujet indépendant, additions qui sont inutiles quand il s'agit du "parfait sémitique". Sans la dite insertion le qualificatif copte ne signifie rien du tout (excepté aux participes où évidemment il s'adjoint d'autres éléments formatifs).

er àau nu Seχet àaru »il passe dans le bac de l'Enfer vers les îles de l'Elysium». Le radical *t'a* signifie originairement »étendre» *porrigere*, p. ex. »étendre le bras» (*Sphinx*, IV, p. 139, n. 36). Dans les exemples cités le bac est évidemment à regarder comme *régime direct*. Il est étrange que l'auteur de »Aeg. Gram.» n'ait pas consulté sur ce point le *Dictionnaire* (IV, p. 1690) de BRUGSCH[1] qui indique fort bien le rôle joué par un vocable aussi commun que celui de — Plus bas (note *d*, en bas de la page 7), il est dit du groupe ceci: »unbekanntes Wort, vielleicht fehlerhaft». Cette dernière remarque tend visiblement à corriger BRUGSCH, ce grand savant ayant inséré le dit groupe dans son *Dictionnaire* (IV, p. 1256). Mais la correction est à la fois malplacée et inutile, le mot existant assurément, témoin, entre autres, *Recueil* XIII, p. 175, où M. U. Bouriant a publié — fort incorrectement d'ailleurs — un double du présent texte, double dont, dans l'intérêt de ses »Lesestücke», l'auteur de »Aeg. Gram.» eût dû tenir compte. Le sens du groupe en question — qui dérive sans doute du radical — est visiblement »s'installer, se placer». — Plus loin (l. 6 du texte de la page 7) nous rencontrons un vocable qui est moins bien expliqué au Dictionnaire de BRUGSCH, et qui est resté inexpliqué dans le »Wörterverzeichnis» annexé aux »Lesestücke». La dite liste de mots le donne avec la remarque additionelle: »unklare Bedeutung». Nous pensons néanmoins que le dit groupe signifie »se régaler, se rassasier, se satisfaire de», comme cela résulte d'un grand nombre de passages d'où nous l'avons extrait. Parmi ceux-là, il y en a qui sont empruntés aux *textes des Pyramides* où le dit sens

[1] Voir *Sphinx* IV, pages 146—159 et V, pages 125—127.

est assuré[1]. La variante [hieroglyphes], provenant de BENÉDITE, *Philæ* (p. 89), montre d'ailleurs par son déterminatif que le sens de notre groupe est en rapport avee *la bouche.*

Un quatrième vocable du même texte laisse également à désirer au point de vue de l'explication qui en a été fournie dans le »Wörterverzeichnis». C'est le groupe [hieroglyphes] de la page 6 (l. 4). Aux termes de la page 20, ce groupe signifierait »Lebensherr, Name des Sarges». Mais NAVILLE (*Litanie du Soleil,* p. 97) a prouvé qu'il signifie »la momie, le cadavre embaumé». Il y a des cas où il peut même se traduire »la partie du sarcophage ayant la forme d'une momie» ou bien »le cartonnage d'une momie». Dans tous les cas, je n'ai pas recueilli d'exemples où l'explication »Sarg», *sarcophage*, de l'auteur de »Aeg. Gram.» soit admissible pour le groupe en question.

Page 8 (du même texte), le groupe [hieroglyphes], espèce de pain fréquemment mentionné aux textes, embarasse l'auteur de »Aeg. Gram.», qui (note *e*) se prononce ainsi: »weshalb *snw* mit der Nase determiniert ist, ist nicht klar». Evidemment, le mot est à rapprocher du verbe *sen* »sentir», *riechen,* et le nom du dit pain signifie donc étymologiquement »celui qui sent, qui répand de l'odeur», nom qui convient à merveille comme désignation p. ex. d'un pain appétissant.

Le quatrième des textes des »Lesestücke» est bien connu dans notre science où on l'appelle communément *La stèle de Panehsi.* Celle-là a pour double un texte publié par PIERRET (Etudes Egyptologiques I, p. 81), texte qui paraît avoir échappé à l'attention de l'auteur de »Aeg. Gram.» Ce savant fait remarquer d'ailleurs fort bien la parenté qu'il y a entre *Tod-*

[1] *Pepi I,* l. 540: *šeṭ·k ḥātiu·sen bābā·k em senf·sen* "Tu enlèves leurs coeurs, tu dégustes leur sang". Comme on sait, les pyramides de Saqqârah n'avaient pas encore ouvert leur intérieur aux égyptologues quand a paru le *Dictionnaire Hiéroglyphique* de BRUGSCH.

tenbuch XVBII (NAVILLE) et la stèle de Panehsi. Malgré l'autorité du *Todtenbuch* je serais disposé à maintenir la lecture (l. 11) de la stèle, parce que le texte de Pierret donne, pour le passage correspondant, le même vocable, au lieu de que lit ici l'éditeur de »Lesestücke» s'appuyant sur la lecture un peu indistincte du *Todtenbuch*. Cela nous fournirait l'équivalent du mot copte ⲡⲓ *cella*, d'accord avec une observation énoncée — je ne me rappelle plus où — par E. VON BERGMANN. Cette remarque est néanmoins de moindre importance. Une autre bien plus grave se formule à propos de la note *c* (au-dessous de la page 10) relative au même morceau littéraire, note qui énonce, concernant le groupe ceci: "lies **sn**" — après quoi il y a un renvoi au »Schrifttafel» (p. 217) où , sont énumérés comme variantes de *sn*. Ici nous nous trouvons en présence d'une *hypothèse* qui n'a pas été prouvée et ne le sera jamais non plus, puisqu'elle manque complètement de fondement scientifique. En réalité, il suffit d'un fort simple effort de pensée pour écarter de suite cette fantaisie, qui sans doute serait digne d'un commençant, mais qu'on n'attendrait guère d'un vrai savant — surtout d'un savant qui prétend enrichir notre science d'un dictionnaire destiné à rendre superflus tous ceux qui ont jusqu'à présent paru en égyptologie.

En recherchant les différentes manières dont s'écrit le groupe , on trouvera bientôt qu'il a pour variante très souvent la forme . Celle-ci ne peut nullement se lire *sen*, le groupe ne s'écrivant *jamais*, à ma connaissance, avec un × pour déterminatif. Si l'on examine les textes hiératiques, p. ex. le *Papyrus Ebers*, on verra de suite que du groupe s'écrit de la même manière que la

consonne des nombreux vocables qui la renferment. Au point de vue de l'hiératique, il n'y a donc rien qui soutienne les suppositions hasardées de l'auteur de »Aeg. Gram.» quant à cette matière. En tenant compte de la forme (déterminée avec le »boucrane») qu'offrent les pyramides (p. ex. *Merenra,* l. 168; *Teta,* l, 341) pour le mot en question, on n'a guère besoin de pousser plus loin dans la discussion des exemples fournis par la belle époque hiéroglyphique. D'ailleurs Brugsch a lui-même indiqué, pour les basses époques, *Dict.* IV, p. 1309 des preuves où se voit la variante , variante absolument décisive pour la lecture de notre mot. De mes *Collectanea* je me permets d'extraire une preuve de plus de cet ordre. La voici: »j'ai écarté ta fureur, j'ai éloigné ta honte» (DE ROCHEMONTEIX, *Edfou* I, p. 570), ce qui doit se rapprocher de ceci »das Sistrum[1] in der Rechten» »hält er fern von dir (sc. der Göttin Hathor) was Schrecken erregt» (BRUGSCH, *Wörterbuch* VII, page 1122, d'après un texte de Dendéra). Effaçons donc les assertions inexactes et hardies, relatives à etc., que contiennent les »Lesestücke» et la »Schriffttafel» de »Aeg. Gram.», et gardons toujours la lecture *seš* proposée par BRUGSCH, le seul qui jusqu'ici ait su faire un Dictionnaire hiéroglyphique propre à faire avancer l'égyptologie.

La série de textes qu'embrassent les »Lesestücke» se termine par des extraits du »tombeau d'Ameni» de Beni-Hassan. Ce document présente, à mon sens, trop de difficultés et trop de points obscurs pour servir proprement d'apprentissage à des commençants d'égyptien. Aussi, l'auteur de »Aeg. Gram.»

[1] Les deux passages comparés en haut concernent des cérémonies où des sistres jouent un rôle marqué.

s'est-il vu forcé d'introduire partout des modifications et des corrections dans la lecture de ces textes, ce qui n'empêche point que ceux-ci restent à peu près tout aussi incompréhensibles après qu'avant le remaniement du dit commentateur. — Page 11, en parlant de l'expédition en Nubie, le défunt dit qu'il »remonta le Nil, *en qualité* de fils de chef, d'officier et de prince du nomos *Meh*, et en guise de remplaçant d'un homme distingué», son »père étant parvenu à la vieillesse, étant comblé de faveurs dans la maison du roi» etc. Ici l'auteur de »Aeg. Gram.» a coupé inexactement deux termes parallèles et ajouté un suffixe *-f* inutile au mot *ḥesut* »faveurs». — Page 12, la phrase se commente (note *a,* en bas de la page) ainsi: »er meint: die Schätze der fernsten Länder», mais *ȧn t'eru* signifie simplement »enlever les limites», l'auteur de l'inscription dit donc uniquement qu'il se rend en dehors des limites de l'Egypte d'alors. — Page 13, le nom est expliqué (note *f*) ainsi: »der häufige Name ist vielleicht *sn-wśrt*» ähnlich der starken (Göttin)» zu lesen, griechisch lautete er Sesostris». Cette affirmation est erronée (comme il ressort de *Sphinx* V, pages 184—186). Pour pouvoir se traduire »ähnlich der starken», le nom en question eût dû avoir la préposition intercalée au milieu. — Page 14, la phrase fort simple: donne lieu à deux notes en bas de la page, la première *(k)* disant »wohl: ich bearbeitete, d. h. brachte alles Land das sich überhaupt bewässsern lässt, unter den Pflug»; la seconde (*l,* s'occupant des paroles finales *em nemt naḥet*) ainsi conçue »unverständlich, wohl eine bestimmte Redensart». Pour ma part, je ne vois rien d'incompréhensible dans l'expression citée, que j'ai traduite

et traduis toujours ainsi: »Tout le nome *Meh* me payait redevance pendant des visites d'inspection perpétuelles».

La fin des textes d'Ameni contient plusieurs points que, dans l'état actuel de nos connaissances, je regarde comme intraduisibles: dans un ou deux cas on peut sans doute deviner, mais il ne faut pas inviter les commençants à s'occuper de ce sport, sous peine de s'exposer à compromettre la dignité de notre science.

Dans ce qui précède nous avons déjà touché quelques points du »Wörterverzeichnis» (accompagnant les »Lesestücke»), mais il y a là-dedans tant d'autres qui donnent prise à la critique qu'il nous semble indispensable d'ajouter encore quelques mots.

L'auteur de »Aeg. Gram.» aime visiblement à enseigner aux commençants, étudiant son ouvrage, les vocables coptes équivalant aux mots égyptiens énumérés dans le »Wörterverzeichnis». Néanmoins il omet, dans bien des cas (par négligence ou manque de savoir?) de signaler l'équivalent copte. Cela est le cas p. ex. par rapport à *ăpep* (selon la transcription de Lepsius) »Apophis» (p. 18) qui est le copte ⲁⲫⲱⲫ *gigas;* »*bah* in präpositionen» (p. 19) correspond au copte ⲙⲁϩ (de ⲙⲙⲁϩ), fait que STERN (*Gram.*, p. 377) a fort bien noté. — *P. 19,* »*bk* arbeiten, *bk* Arbeit, Abgaben» doit se rapprocher de ⲃⲱⲕ »entrer»[1], transition de sens qui a pour analogie ⲁⲉⲓⲕ *dedicatio, panis*, dérivant de l'ancien »entrer»[2]. Cfr »serviteur» (*Recueil* VII, p. 188). — *Même page,* »*ma* sehen» équivaut à ⲉⲓⲙⲉ *scire.* — *Page 22,* »*χnem* sich vereinigen mit» = le copte ϣⲱⲛⲃ. — *Ibid.*, »*s* Mann» est à rapprocher de ⲥⲁ-. — *Même page,* »*sχm* cc. *m* sich bemächtigen» équivaut à ⲥϣⲙ̄ *ardore torreri.* — *Page 23,* »*šāṭ* graben»

[1] Cfr aussi ⲃⲉⲕⲉ *merces* et ⲃⲱⲕ *servus.*

[2] Ce verbe est donné au "Wörterverzeichnis" sans mention de l'équivalent copte.

équivaut à ϣⲱⲧ. *Même page* »*tnu* jeder» équivaut au copte ⲧⲉⲛ-. *Ibid.*, »ṭua verehren» = ⲧⲁⲓⲟ.

L'étymologie »*pr* Haus ⲏⲓ» (p. 19) tombe devant l'équation ⲏⲓ *par* = [hiéroglyphe] »paire». Le copte ⲏⲓ *domus* équivaut donc à [hiéroglyphe]. — *P. 23* »*ṭar* schlagen, misshandeln od. ähnl.» (p. 23) est le même mot que »*ṭr* vertreiben» de la page 24. — »*sn* öffnen» (p. 22) doit s'effacer, comme nous l'avons déjà prouvé. Quel est le mot »*gś* Heerde» de la page 23? En tous cas, je ne le connais pas.

En résumé, les erreurs et inexactitudes des »Lesestücke» de »Aeg. Gram.» sont trop importantes pour être passées sous silence. Si l'ouvrage aspire au caractère définitif indispensable à chaque manuel des commençants, il faut donc absolument en remanier la partie intitulée »Lesestücke».

Isak's Vermächtnis[1]

aus dem Koptischen übersetzt
von Lic. phil. **Ernst Andersson** zu Upsala.

Dieses ist der Hintritt des Patriarchen Isak, Abrahams Sohns, am 28sten im Monat Mesori mit Gottes Frieden. Amen.

Aber der Patriarch Isak schrieb sein Vermächtnis, und er sprach seine Worte aus zu Lehre Jakob, seinem Sohne, und allen denen, die zu ihm auf einmal versammelt waren. Die Segen der Patriarchen werden[1] mit den Gehorsamen und auch mit den nach ihnen zu kommenden bleiben.

Höret auf diese belehrenden Worte und diese erfrischenden Heilmittel, nämlich dass Gottes Gefallen immer über demjenigen sein wird, der nicht nur mit den äusseren Ohren hört, sondern auch mit der Tiefe des Herzens und in Glauben ohne zu zweifeln verbleibt, wie geschrieben ist: Wenn du ein Wort hörst, mag es stets bei dir bleiben, das heisst: den Menschen mit dem, was er gehört hat, geduldig kämpfen zu lassen, bis dass[2] Gott ihm Gnade giebt in Hinsicht auf das, wonach er fragt. Und es ist ferner geschrieben: Er wird ihnen, den Menschenkindern, nichts von dem entziehen, um welches sie auf der Erde bitten werden. Denn wenn Gott uns Macht über alles auf der Erde gegeben hat, wie viel mehr denn demjenigen, der in seinem Glauben an die Worte

---

[1] Für den koptischen Text vgl. I. Guidi: Il Testamento di Isacco [Auszug aus Rendiconti Della Reale Accademia Dei Lincei. Serie Quinta. Vol. IX, Roma 1900].

Gottes und seiner Heiligen (ernstlich) befestigt werden wird, nicht in Unglauben, sondern mit einem Herzen, auf die Worte Gottes und aller seiner Heiligen eifrig gerichtet. Und er wird das Erbe zu theilen bekommen mit den Heiligen im Reich Gottes. Doch barmherzig und gnädig ist Gott, der die Räuber und die Zöllner unter den vergangenen Geschlechtern zu sich nahm infolge ihrer Unbescholtenheit und ihrer rechten und festen Zuversicht zu Gott. Er wird auch mit all den künftigen Geschlechtern bleiben.

Aber als die Zeit unseres Vaters, des Patriarchen Isak, genaht war, dass er aus dem Körper gehen sollte, geschah es, dass der barmherzige Gott den grossen, heiligen Erzengel Michael zu ihm sandte, den[8] er zu Abraham, seinem Vater, geschickt hatte. Bei Tagesanbruch den 22sten Mesori sagte er zu ihm: »Heil dir, mein Sohn, du Erkorener Gottes und seines geliebten Sohnes!« Aber was nun den gottliebenden und gerechten Greis, unseren Vater Isak, betrifft, so war seine tägliche Beschäftigung mit den heiligen Engeln zu sprechen. Er senkte sein Gesicht, er sah ihn die Gestalt seines Vaters Abraham annehmen; er öffnete seinen Mund, erhob seine Stimme und rief mit grosser Freude und Lust aus: »Ich sehe dein Gesicht wie desjenigen, der Gott geschaut hat!« Der Engel sagte: »Bestelle dein Haus, mein geliebter Isak, da ich vom lebenden Gott nach dir geschickt bin, um dich zu den Himmeln zu deinem Vater Abraham zu nehmen, und damit du mit all den Heiligen Fest feiern mögest. Denn dein Vater Abraham wartet deiner, und er kommt selbst nach dir. Doch, sieh, dein Thron ist dir in den Himmeln zurechtgestellt neben deinem Vater Abraham. Was dich und deinen geliebten Sohn Jakob betrifft, so wird euer Erbtheil von erhabenerer Art sein, als das eines jeden im Reiche der Himmel, im Glanze des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes, weil man euch mit diesem Namen Pa-

triarchen benennen wird bis zu allen Geschlechtern und (dazu) die Väter des ganzen Weltalls». Aber der gottliebende Greis, unser Vater Isak, antwortete und sagte zu dem Engel: »Ich bin ganz erstaunt über dich! Bist du nicht mein Vater Abraham?» Der Engel sagte: »Mein geliebter Isak, ich bin der Engel, der deinem Vater Abraham dient. Jetzt also, sei froh und freue dich, und fürchte nicht, da du nicht mit Trübsal weggenommen werden wirst[4], sondern eine freudenvolle Sache ist es, weil du in Ehre und Frieden zu ewiger Zeit weggenommen werden wirst: du wirst von Gefängnis zu dem freien Raum genommen werden, du wirst zu der nie aufhörenden Freude und Lust, zu dem Lichte und zur frohen Gemütsstimmung, zum Vergnügen und zu dem freudenerfüllten Dasein ohne Ende hinaufgeführt werden. Übrigens bestetige dein Vermächtnis und (ordne) das Eigentum deines Hauses, da du zur Ruhe hinübergeführt werden wirst. Weiter, selig dein Vater, der dich gezeugt hat, und selig auch du, selig dein Sohn Jakob, selig dein Same, der nach dir kommt!» Aber Jakob hörte sie mit einander reden. Er ging[5] und hörte ihnen zu, ohne zu reden. Unser Vater Isak sagte geduldig zum Engel: »Was soll[6] ich mit dem Lichte meiner Augen, mit Jakob meinem geliebten Sohn anfangen? Ich fürchte vor Esau, du weisst ja selbst alles.» Der Engel sagte zu ihm: »O, mein geliebter Isak, wenn auch alle Heiden, die auf der Welt sind, sich an einen Platz versammeln, so werden sie den Segen, den du über Jakob ausgesprochen hast, nicht zu Grunde richten können. In dem Augenblicke, als du ihn segnetest, segnete ihn der Vater. Michael und alle die Engel, die sämmtlichen Einwohner der Himmel und die Geister aller Gerechten und dein Vater Abraham fügten alle hinzu: Amen! Schwert wird ihn nie anrühren können, sondern er wird mächtig erhöht werden, und er wird sich weit ausbreiten, er wird zu einem grossen Volk werden, und

zwölf Geschlechter werden von ihm ausgehen.» Unser Vater Isak sagte zum Engel: »Du tröstest mich ganz besonders, aber lass Jakob nichts wissen, damit er nicht erschrecke und weine, da ich ihm nie Kummer verursacht habe». Der Engel des Herrn sagte zu ihm: »O, mein geliebter Isak, selig jeder gerechter Mensch, der aus dem Körper kommt! Wohl ihnen, wenn sie Gott begegnen! Weh, weh, bis dreimal weh dem Sünder, darum dass er auf die Welt geboren ist. Drangsal giebt es, o mein Geliebter; darum unterrichte auch du [7] deine Söhne in dem, was zu deinem Wanderungspfade gehört, und in all dem, was dein Vater dir geheissen hat. Verbirg Jakob nichts, damit er es aufschreiben möge bis an alle die Geschlechter, die nach ihm kommen werden, weil alle die Gottliebenden darauf arbeiten sollen, für sich das ewige Leben zu gewinnen. Aber, kurz, besorge dein Haus, da ich mit Freuden ohne Zögern zu dir komme. Den Frieden, den der Herr uns gegeben hat, den gebe ich dir, denn ich werde mich zu demjenigen begeben, der mich mit Hast ausgesandt hat». Aber nachdem der Engel dieses gesagt hatte, erhob er sich von [8] der Schlafstätte unseres Vaters Isak, er verschwand, während unser Vater Isak ihm nachsah. Und er staunte über die Erscheinung, die er gesehen, und er sagte: »Ich werde das Licht nicht sehen, bevor man nach mir fragt». Aber indem er dieses sagte, sieh, da erhob sich Jakob. Er ging zur Thür der Schlafkammer seines Vaters — der Engel hatte [9] ihn (nämlich) den Schlaf überfallen lassen, damit er sie nicht sollte sprechen hören. Aber nachdem er in den Ort hinein gestürmt war, wo [10] sein Vater schlief, sagte er zu ihm: »Mein Vater, mit wem sprichst [11] Du?» Sein Vater Isak sagte zu ihm: »Hörst [12] du mich, mein Sohn? Man hat nach deinem bejahrten Vater geschickt, um ihn von dir zu nehmen, o mein geliebter Sohn». Er umarmte seinen Vater, er schluchzte in Thränen aus, zu ihm

sagend: »Meine Kraft ist weg, sie hat mich verlassen. Du wirst mich verwaist machen, o mein Vater, ich bin heute ohne Vater und elend». Und unser Vater Isak umarmte Jakob, er küsste seinen Mund; sie weinten beide, bis sie damit aufhörten, indem Jakob sagte: »Nimm mich mit Dir, o mein geliebter Isak, Du mein gesegneter Vater!» Sein Vater dagegen sagte: »Das bestimme ich nicht, o mein geliebter Jakob, aber Gott sei Dank, dass du auch Vater bist, o mein Geliebter. Gedulde dich, bis man nach dir fragt! Ich weiss selbst einen Tag, da die hohe und blühende Cypresse erschüttert wurde, nämlich als ich zu meinem Herrn Vater Abraham sprach und ich nichts anzufangen vermochte. Nun also, mein Sohn, das Schicksal, das Gott einem jeden laut seiner Kraft entschieden hat, das[13] wird zur Wirklichkeit, da das geschriebene etwas unverrückbares ist. Doch der Herr weiss, mein Sohn, dass mein eigenes Herz wirklich um deinetwillen unruhig ist. Andererseits freue ich mich auf meinen Gang zu dem Herrn. Nun also, mache dich stark in gebieterischem Geist und schweige mit deinem Weinen auf dieser Weise mit diesem vielen Weinen! Höre mich, mein geliebter Sohn, damit ich mit dir rede! Wo ist die erste Schöpfung, die Gott mit Seinen eigenen Händen bildete — ich meine unseren Vater Adam und unsere Mutter Eva? Wo ist Abel und Seth? Wo ist Enos und Maleleäl? Wo ist Jared und mein Vater Enoch? Wo ist Mathusala und Lamech? Wo ist unser Vater Noe und seine Söhne Sem, Cham und Japhet; nach diesen Arphaxad und Kainan, Sarra und Eber, Ragav und Serouch, Nachor und Tharra, mein Vater Abraham und Lot, sein Bruder? Und alle diese versuchten sich an den Tod mit einer einzigen Ausnahme für unseren Vater Enoch, den Vollkommenen, der zu denen, die in den Himmeln wohnen, aufgenommen wurde. Nach diesen also werden zwölf Geschlechter von dir ausgehen, und Jesus Christus

wird von deinem Samen ausgehen, von einer Jungfrau, deren Name Maria ist, und Gott wird [14] in Ihm bleiben, bis hundert Jahre zu Ende gegangen sind».

Er fastete täglich, bis die Sonne unterging, indem er seine Opfer und die seines Hauses verrichtete zur Erlösung seiner Seele. Und indem er den halben Tag mit seiner Askese und die halbe Nacht mit Gebet zu Gott verbrachte, machte er so bis an viele Jahre. Und drei Perioden von vierzig Tagen [15] verbrachte er jährlich ohne zu essen, und er pflegte keinen Wein zu trinken, auch nicht die Weinernte zu schmecken, und er pflegte nicht auf Lager zu schlafen, auch nicht auf Bett. Und er betete zu Gott. Aber als die grosse Menge es gehört hatte, dass der Mann Gottes deutlich sah, versammelte sie sich zu ihm von allen Gegenden und allen Orten, seinen Lebensregeln lauschend, wissend, dass ein Geist Gottes in ihm redete. Die Ältesten, die zu ihm versammelt waren, sagten zu ihm: »Unser heiliger Vater, was ist das Loos, das dir nach dieser so langen Zeit zu Theil geworden ist, seit das Licht deiner Augen schwach [16] geworden ist? Sieh, jetzt siehst Du deutlich». Aber er, der gottliebende Greis lächelte, er sagte zu ihnen: »Meine Kinder und meine geliebten Brüder! Gott hat mich geheilt. Nachdem Er gemerkt hatte, dass ich mich der Pforte des Todes nahte, liess Er mir dieses geschehen zum Trost in meinem Alter». Aber der Priester Gottes sagte zu ihm: »Zeige mir den Weg zu einem trostreichen Wort». Er sagte zu ihm: »Behüte deinen heiligen [17] Leib, da er Gottes Tempel ist und der Geist Gottes in ihm ist! Behüte auch dein geringes, gereinigtes und heiliges Fleisch. Nimm dich in Acht, verkehre nicht mit Menschen, damit kein Wort des Zorns aus deinem Munde gehen möge. Nimm dich in Acht vor der Verleumdung! Nimm dich in Acht vor der leeren Prahlerei! Nimm dich in Acht, sprich nicht allein mit Wei-

bern! Nimm dich in Acht, sprich kein unnützliches Wort aus deinem Munde. Halte deine Hände inne, um sie nicht auszustrecken nach dem, was nicht dein ist. Bringe kein Opfer, wenn du gefleckt bist; wasche dich mit Wasser in der Zeit, da du deine Schritte zu dem Altar hinein zu richten wünschest. Mische die weltlichen Gedanken nicht mit den Gedanken an Gott zusammen in der Zeit, da du an demselben stehen wirst. Gebrauche deine Kraft so, dass du mit Jedermann Frieden hältst in der Stunde, wo du Gott Opfer bringen wirst. Wenn du mit der Absicht kommst, deinen Gang zu dem Altar hinein zu stellen, so recitiere allein Gebete zu Gott hundert mal, indem du folgendes Sündenbekenntnis ablegst, so sagend: »Gott, Du Unerreichbarer, Du Unergründlicher, Du Unüberwindlicher, Du geheiligter Hort, heilige mich liebevoll, da ich, Fleisch und Blut, meine Zuflucht zu Dir nehme. Ich weiss, dass ich gefleckt bin, reinige mich, Herr! Ich bin zu Dir gekommen belastet[18] gegen Dich. Ich weiss, dass ich befleckt bin, reinige mich, o Herr! Ich bin zu Dir gekommen, belastet[18], damit[19] Du mir das Feuer schickest, das die Materie verbrennt. Deine Barmherzigkeit nimmt meine Übertretungen fort! Verzeihe mir, mir dem Sünder und verzeihe Deiner ganzen Schöpfung, die Du geschaffen hast! Ich zanke[20] nicht mit den wilden Thieren, ich lebe in Frieden mit Deinem ganzen Ebenbild. Ich bin unbekümmert von allen bösen Berechnungen, die gemacht worden sind. Ich Dein Sohn, ich Dein Diener, ich der Sohn Deiner Magd, ich bin der Sünder, Du bist derjenige, der verzeiht. Verzeihe mir liebevoll und leihe meinem Gebet Dein Ohr, dass ich am Altar stehen möge und dass mein Opfer vor Dir angenehm werde. Stosse mich nicht zurück um meiner Sünde willen, sondern nimm mich zu Dir wie ein verirrtes Schaf. Gott, der mit unserem Vater Adam und Abel, Noe und unserem Vater Abraham blieb, bleibe

auch mit mir! Du, der Du (eig. Er, der) mit unserem Vater Jakob bliebst, bleibe auch mit mir und empfange mein Opfer aus meiner Hand! Wenn du dieses recitierst, bevor du das Altar bestiegen hast, komm dann und bringe dein Opfer. Und bemühe dich, dich in Acht zu nehmen, da es der Geist Gottes ist (das es hier gilt), damit du ihn nicht betrüben darfst, denn der Beruf des Priesters ist [21] keine geringe Sache. Es geziemt einem jeden unter den Priestern heut zu Tage und bis an die Geschlechter später Zeiten und das Ende der Welt, sich nicht mit Wein zu sättigen, nicht mit Essen zu sättigen, sich nicht mit Wasser zu sättigen, nicht von den Begebenheiten dieser Welt zu sprechen, und nicht auf diejenigen, die (davon) [22] reden, zu hören. Sondern (ihnen geziemt es) ihre ganze Lebenszeit zuzubringen sich fleissig dem Gebete, dem Wachen und der Busse zu widmen, bis der Herr sie in Frieden sucht. Allen Menschen auf der Erde, sei es Priester, sei es Mönch, geziemt es, die vortreffliche Zurückgezogenheit zu lieben, nach kurzer Zeit sich der Welt und ihren elenden Sorgen zu entsagen: in dem heiligen Missionsdienst und in der Reinheit zu bleiben und vor dem Herrn und seinen Engeln gereinigt zu werden, zufolge ihrer heiligen Opfer und ihres Missionsdienstes, welches nun die Sonderstellung ist, die sie in den Himmeln einnehmen. Und die Engel werden ihre Kameraden werden, infolge ihres vollendeten Glaubens und ihrer Reinheit, und gross ist ihr Ehrenlohn vor Gott. Kurz, sei es klein, sei es gross, so ist es [23] Sündlosigkeit, wonach Gott bei ihm fragt. Den Sündern aber gebührt es [24], sich vor Gott zu reuen. Du sollst durch keine Sünde sündigen, das heisst: Du sollst mit dem Schwerte nicht todtschlagen. Du sollst mit der Zunge nicht morden. Du sollst mit deinem Leibe nicht huren. Du sollst in deinen Gedanken nicht huren; du sollst nicht schänden, du sollst nicht eifersüchtig werden. Du sollst nicht zürnen,

bis die Sonne untergeht, und um in inhaltloser Ehrenstellung zu verbleiben. Du sollst dich nicht über den Fall deines Feindes freuen und nicht über den deines Nächsten. Du sollst nicht verleumden; du sollst deinen Mund die Verleumdung nicht lehren. Dein Auge darf nicht mit sinnlicher Begierde nach Weib sehen. Was nun aber dieses und damit gleichartiges betrifft, so haben wir grosse Behutsamkeit vonnöten, bis jeder von uns vor dem vom Himmel sich zu offenbarenden Zorn errettet wird».

Aber nachdem die zu ihm versammelte Menge dieses gehört hatte, rief sie gemeinsam auf einmal mit lauter Stimme aus, sagend: »Eine gerechte und billige Sache sind Wahrheiten». Der gottliebende Greis aber schwieg, er zog die Decke, er bedeckte sein Gesicht. Die Menge und der Priester aber schwiegen, damit er sich ein wenig ruhen möchte [25]. Der Engel seines Vaters aber kam zu ihm, er nahm ihn zu den Himmeln empor. Und unter Furcht und Beben sah er hin und her zerstreute [26] 'Scharen nach dem Vorbilde des jüngsten Tages, indem es ganz schrecklich war, sie zu sehen: Einige mit Kamelgesicht, andere mit Gesicht von Löwen, Hyänen und Panthern, weiter andere mit Hundgesicht, noch andere, die ein einziges Auge hatten, indem sie schauerlich waren. Aber ich sah, und sieh, sie führten einen mit, den sie verfolgten. Nachdem sie aber die wilden Thiere erreicht hatten, zogen sich die mit ihm Gehenden beiseite. Die Löwen stürzten sich auf ihn los, sie rissen ihn mitten entzwei; sie zerstückelten ihn Glied für Glied, sie zerquetschten [27] und verschlangen ihn; darauf brachen sie ihn aus, und er wurde sich wieder gleich [28], und diejenigen, die [29] nach den Löwen kamen, thaten wieder auf derselben Weise. Kurz, sie überliessen ihn einander: jeder zerquetschte ihn, verschlang ihn und brach ihn aus, und er wurde sich gleich, sich gleich, sage ich, wieder. Ich sagte zum Engel:

»Mein Herr, was für eine Sünde hat denn dieser begangen, da dies alles ihm zugefügt wird?» Der Engel sagte zu mir: »Dieser Mann, den du sahst, hat fünf Stunden damit verbracht seinem Nächsten Feind zu sein; er starb, ohne dass sie Frieden mit einander geschlossen hatten. Sieh, er ist fünf Strafvollziehern überlassen worden. Sie verbringen ein Jahr ihn zu bestrafen, nach Stunden gerechnet, zur Vergeltung der fünf Stunden, die er damit zubrachte, seinem Nächsten Feind zu sein». Weiter sagte der Engel zu mir: »O mein geliebter Isak, glaubst du[30], dass keine mehr als diese existieren? Sei überzeugt, o mein geliebter Isak, dass es 70,000 Strafvollzieher giebt. Alle Stunden, welche der Mensch als Feind seines Nächsten verbringen wird, kommt er in die Gewalt dieser Strafvollzieher, dem einen nach dem anderen, nach Stunden gerechnet, bis ein Jahr von Tagen zu Ende gegangen ist, wenn er seine Sünden nicht bereut hat, ehe er aus dem Leibe ging». Er zog mich weiter nach einem Fluss von Feuer. Ich sah ihn Wogen aufwerfen[31], indem seine Wellen eine Höhe von dreissig Ellen erreichten, und indem sein Getöse wie ein Donner des Himmels war. Ich erblickte eine Menge von Seelen neun Ellen tief in derselben niedergesenkt, indem diejenigen, die sich in jenem Flusse befanden, mit lauter Stimme und grossem Seufzen riefen und weinten. Er pflegt die Gerechten nicht zu beunruhigen, sondern die Sünder sind es, die er verbrennt, sie an dem greulich stinkenden, sie umgebenden Geruch erkennend. Ich sah die Höhle der Unterwelt, deren Rauch besonders hoch war. Ich sah Unmassen von Menschen unterhalb derselben sein, jeder rufend und weinend mit seinem Seufzen. Der Engel sagte zu mir: »Blicke hinunter und betrachte auch die anderen!» Nachdem ich sie aber betrachtet hatte, sagte er zu mir: »Diese, die in die Region der Kälte hinuntergesenkt sind, diese sind diejenigen, die Sodoms

Sünde begehen» — sie wurden nämlich im höchsten Grade geplagt. Weiter sah ich eine andere Grube, voll nie ruhender Würmer und Schlangen, indem Menschen unten in derselben gesenkt waren, rufend und weinend. Ich sah weiter Abtelmoluchos, er, der bei den Strafen präsidiert, indem er vollständig Feuer war, die Strafvollzieher der Unterwelt antreibend, zu ihnen sagend: »Schlaget sie, damit sie wissen, dass Gott existiert!» Weiter sah ich eine andere grosse Grube, die ganz und gar Feuer war, indem eine Menge Menschen sich unterhalb derselben (?)[32] befanden, rufend und weinend jeder[33] mit seinem Seufzen. Der Engel sagte zu mir: »Sieh mit deinen Augen und betrachte alle die Strafen!» Aber ich sagte zum Engel: »Meine Augen tragen nicht so weit, dass sie dieselben sehen, aber ich werde nachsehen. Wie lange also werden diese in den Strafen bleiben?[34]» Er sagte zu mir: »Bis der barmherzige Gott sich ihrer erbarmt». Aber darauf nahm der Engel mich zu den Himmeln empor. Ich sah meinen Vater Abraham, ich begrüsste ihn ehrfurchtsvoll, und er sammt all den Heiligen hiessen mich willkommen. Sie versammelten sich alle, sie ehrten mich um meines Vaters willen. Sie wanderten mit mir; sie nahmen mich mit bis an den Vorhang des Allerheiligsten des Vaters. Ich warf mich nieder, ich betete ihn an mit meinem Vater und all den Heiligen zusammen. Wir sangen alle Lobgesang, ausrufend[35] und sagend: »Du bist heilig, Du bist heilig, Du bist heilig, Herr Sebaoth, der Himmel und die Erde sind von Deinem heiligen Glanze erfüllt». Der Herr sprach zu meinem Vater von dem heiligen Raum aus, sagend: »Jeder Mensch, der seinem Sohne den Namen meines geliebten Isak geben wird, in seinem Hause wird mein Segen bis zu ewiger Zeit bleiben. Herrlich bist du gekommen, o Abraham, du Getreuer, herrlich ist deine gesegnete und gute Wurzel gekommen. Nun also, was

betrifft alle Bitten, die du wünschest, so stelle die Frage über sie im Namen deines geliebten Sohnes Isak, und du wirst sie heute zu einem Vertrag für ewige Zeit bekommen». Mein Vater Abraham sagte: »Die Macht ist Dein, o Herr Allgewaltiger». Der Herr sprach zu meinem Vater von dem heiligen Raum aus, sagend: »Was nun jeden Menschen betrifft, der seinem Sohne den Namen meines geliebten Isak geben wird, oder der sein Vermächtnis niederschreiben und es zum Segen von sich lassen wird, so wird mein Segen nie und nimmermehr [36] in jenem Wohnplatz fehlen. Oder (was nun denjenigen betrifft) der einen ausgehungerten Armen an dem Gedächtnistag meines geliebten Isak nähren wird, er wird sich in meinem Reiche von euch geliebt machen». Mein Vater Abraham sagte: »Herr Gott, Du Allmächtiger, wenn er nicht Kraft hat sein Vermächtnis zu schreiben, so mag (doch) Deine Barmherzigkeit ihn treffen, da Du gnädig und barmherzig bist [37]». Der Herr sagte zu Abraham: »Möge er den Ausgehungerten und den Armen zu essen geben, so werde ich ihn euch in meinem Reiche übergeben, und er wird mit euch an die erste Stunde der ein tausend Jahre anlangen». Unser Vater Abraham sagte: »Nun, wenn er arm ist, ohne Essen zu finden?» Der Herr sagte: »Er bringe die Nacht meines geliebten Isak ohne Schlaf zu, so werde ich ihn euch zum Theilhaber in dem Erbe in meinem Reiche überlassen». Mein Vater Abraham sagte: »Wenn er krank ist, ohne Kraft zu haben, so möge (doch) Deine Barmherzigkeit ihn liebevoll treffen». Der Herr sagte zu ihm: »Er opfere ein wenig wohlriechenden Weihrauch in meinem Namen und an dem Gedächtnistage meines geliebten Isak, so werde ich ihn euch zum Sohn in meinem Reiche übergeben. Aber wenn er andererseits keinen wohlriechenden Weihrauch gefunden hat, da mag er seine Kraft auf sein Vermächtnis konzentrieren und dasselbe wohl besorgen an dem Tage

meines geliebten Isak, deines Sohnes. Wenn er aber nicht verstanden hat, es wohl zu besorgen, dann gehe[38] er und erkundige er sich bei denjenigen, die solches (dieses) gut besorgen. Wenn er wieder nichts hiervon thut, dann gehe[38] er in sein Haus hinein und schliesse seine Thür vor dessen Öffnung zu und verrichte Gebete hundertmal, so werde ich ihn euch zum Sohn in meinem Reiche übergeben. Aber besser als dies alles ist, wenn er ein Opfer im Namen meines geliebten Isak bringt. Und ferner alle diejenigen, welche alles, was ich gesagt, thun werden, sie sind Theilhaber in dem Erbe mit denjenigen, die in meinem Reiche sind. Ein jeder, der sich um sein Leben kümmern wird, und derjenige[39], der sein Vermächtnis niederschreibt oder irgend eine Barmherzigkeit ausübt, sei es nur[40] ein Becher Wasser; oder wer sein Vermächtnis schreiben wird oder sich darum kümmern und sich mit Glauben in seinem ganzen Herzen auf alles, was ich gesagt habe, verlassen wird: mit ihnen soll meine Kraft und die Stärke des Heiligen Geistes bleiben, und sie wird sie in der ganzen Welt leiten, und Uneinigkeit (διαφορά) wird in meiner Stadt nicht entstehen. Und ich werde sie euch überlassen zu Söhnen in meinem Reiche, und sie werden an die erste Stunde von den eintausend Jahren anlangen. Friede sei mit euch allen, o meine heiligen Vorkämpfer!» Nachdem er dieses zu sagen beendigt hatte, stimmten sämmtliche die Einwohner der Himmel Lobgesang auf, ausrufend und sagend: »Du bist heilig, Du bist heilig, Du bist heilig, o Herr Sebaoth, die Himmel und die Erde sind voll Deines heiligen Glanzes!» Der Vater sprach zu Michael von dem heiligen Raum aus, sagend: »Michael, mein getreuer Verwalter, rufe eine Schar von Engeln nebst all den Heiligen herbei!» Und der Herr, unser Gott, bestieg den Wagen der Cherubim, indem die Seraphim nebst den Engeln und all den Heiligen vor ihm her zogen. Aber nach-

dem er dieses gesagt hatte, eilte[41] Jakob seinem Vater Isak entgegen, er küsste weinend seinen Mund. Unser Vater Isak bewegte sich, ihm mit einem Wink von seinen Augen Zeichen gebend, indem er sagte: »Schweige!»

Unser Vater Abraham sagte zum Herrn: »Mein Herr, denke an meinen Sohn!» Isak antwortete seinerseits und sagte zu dem Herrn: »Mein Herr, denke an Jakob, meinen Sohn!» Der Herr sagte zu ihm: »Meine Kraft wird mit ihm bleiben, und er wird in meinem Namen geehrt werden. Er wird über das Land des Erbtheils herrschen, und der Feind wird wahrhaftig nicht über ihn triumphieren». Unser Vater Isak sagte zu Jakob: »Mein geliebter Sohn, bewahre dieses Gebot, das ich dir heute gebe. Nimm dich besonders wohl in Acht! Plage nicht Gottes Ebenbild, denn was du wider das Ebenbild des Menschen thun wirst, das hast du (auch) wider das Ebenbild Gottes gethan, und Gott wird auch dich so behandeln in der Zeit, wo du Ihm begegnen wirst. Dieses ist der Anfang und das Ende». Aber nachdem er dieses gesagt hatte, führte der Herr seine Seele aus seinem Leibe heraus, indem sie weiss wie Schnee war. Er hiess sie willkommen. Er setzte sie auf den Wagen bei sich. Er nahm sie zu den Himmeln empor, indem die Seraphim nebst allen seinen heiligen Engeln vor ihm her zogen. Er spendete ihm die guten Dinge seines Reiches. Und alle Bitten, die unser Vater von dem Herrn verlangte, gewährte Er ihm zu einem Vertrag für ewige Zeit.

Dieses ist der Ausgang aus dem Leibe unseres Herrn Vaters Abraham nebst demjenigen unseres geliebten Vaters Isak — Abraham am 28:sten Mesori, aber Isak wieder am 28:sten dieses selben Monats Mesori, in einem Alter von 180 Jahre. Und der Tag, welchen unser Vater Abraham zum Opfer Gottes feststellte, war der 18 Meschir[42]. Die Himmel und die Erde wurden von dem Wohlgeruch seines Opfers

bis zu dem Herrn erfüllt. Aber unser Vater Isak war[43] wie geschmolzenes und ausgezeichnetes Silber, das von Feuer geläutert worden ist. Dies ist die Art eines jeden, der von unserem Vater, dem Patriarchen Isak, geläutert werden wird. Denn an dem Tage[44], welchen sein Vater, der Patriarch Abraham, zum Opfer Gottes feststellte, ging[45] der Wohlgeruch seines Opfers bis an den Vorhang des Allmächtigen hinein. Selig jeder Mensch, der an dem Tage der heiligen Patriarchen, Abraham und unseres Vaters Isak, Barmherzigkeit üben wird! Sie werden ihnen Söhne im Reich Gottes werden, denn unser Herr hat mit ihnen einen Vertrag bis zu ewiger Zeit geschlossen. Er wird ihn diesen erhalten und denjenigen, die nach ihnen kommen werden, indem er zu ihnen sagt: »Jeder Mensch, der im Namen meines geliebten Isak Barmherzigkeit üben wird, ihn werde ich euch zum Sohn im Reiche der Himmel übergeben, und er wird mit euch an die erste Stunde der eintausend Jahre anlangen: dass man in den scheinenden Äonen im Reiche unseres Vaters und unseres Gottes und unseres Königs Jesus Christus ein Fest feiern möge — Er, welchem die Herrlichkeit, die Ehre und[46] die Macht und die Huldigung bis in die Ewigkeit aller Ewigkeiten gebührt. Amen.

Denke an den Jünger, Makari (?)[47], der (dieses) geschrieben hat, damit der Herr seiner schwachen Seele Ruhe gebe. Amen.

Anmerkungen.

[1] **Epe** . . . . **naϣⲱⲡⲓ** ist eigentlich das absolute Participium Futuri und also in diesem Zusammenhang zu übersetzen: »indem (weil) die Segen der Patriarchen mit den Gehorsamen und auch mit den nach ihnen kommenden bleiben werden». Vermuthlich ist doch hier das Fut. II **ⲁⲣⲉ** . . . . **ⲛⲁ** zu lesen und **ⲉⲣⲉ** . . . . **ⲛⲁ** als ein Sahidicismus anzusehen.

[2] ϣⲁⲣⲉ ⲫ϶ ϯ, vielleicht besser ϣⲁⲧⲉ etc., wie ich es in meiner Übersetzung übersetzt habe.

[3] ⲫⲏ ⲉⲧⲁϥⲟⲩⲟⲣⲡⲧ, lies ⲫⲏ ⲉⲧⲁϥⲟⲩⲟⲣⲡϥ.

[4] ϫⲉ ⲉⲩⲛⲁⲟⲗⲕ, nach ϫⲉ = weil kann das Participium folgen. Vgl. I. Guidi, Il Testam. di Isacco s. 227, z. 1 und z. 6, Il Testam. di Giacobbe s. 259, z. 9 und mehrere Beispiele in den boheirischen Texten.

[5] ⲁϥϣⲉ, man findet meist ⲁϥϣⲉⲛⲁϥ. Die Weglassung des Dat. Ethic. nach ϣⲉ ist doch sehr gewöhnlich, vgl. um nur einige Beispiele zu nehmen: P. de Lagarde, Der Pentateuch Koptisch, Exod. 34, 35, ferner I. Guidi, Il Testam. di Abramo s. 160, z. 14 und s. 162, z. 20, Il Testam. di Giacobbe s. 245, z. 14 und anderswo.

[6] ⲉⲓⲛⲁⲉⲣ ⲟⲩ, man erwartet regelmässig im Boheir. ⲁⲓⲛⲁⲉⲣ ⲟⲩ. Es findet sich hier wie oft anderswo in dem vorliegenden boheir. Texte ein Sahidicismus.

[7] ⲥⲱⲃⲉ ⲫⲁⲓ ϩⲱⲕ ⲙⲁⲥⲃⲱ, lies ⲥⲑⲃⲉ ⲫⲁⲓ ⲙⲁⲥⲃⲱ ϩⲱⲕ. ϩⲱ≠ mit den Suffixen wird immer seinem Hauptworte nachgestellt. Vermuthlich hat der koptische Schreiber ⲛⲑⲟⲕ nach ⲥⲑⲃⲉ ⲫⲁⲓ schreiben wollen, was er darauf vergessen hat.

[8] ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓϫⲉⲛ = von herauf ist zu bemerken als Ergänzung der Kopt. Grammatik von L. Stern § 553, wo man liest: »ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓϫⲉⲛ heisst von herab». Dass ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓϫⲉⲛ nicht nur von herab, sondern auch *von herauf* bedeuten kann, dürfte sich jetzt durch zwei Beispiele nachweisen lassen, die ich beim Studium Koptischer Texte gefunden habe, nämlich 1) das hier erwähnte Beispiel und 2) P. de Lagarde, Der Pentateuch Koptisch, Gen. 24, 29.

[9] ⲉⲛⲉ ⲉⲧⲁ, man erwartet vielmehr ⲉⲛⲉ ⲁ .... (ⲡⲉ). Vermuthlich ist die Form ⲉⲛⲉ ⲉⲧⲁ im Boheir. fehlerhaft analog mit den gewöhnlichen Formen ⲉⲛⲉ ϣⲁⲣⲉ, ⲉⲛⲉ ⲙⲡⲉ und dem Sahidischen ⲉⲛⲉ ⲛ̄ⲧⲁ gebildet.

[10] ⲉⲡⲓⲙⲁ ⲉⲧⲉⲣⲉ, ⲉⲧⲉⲣⲉ ist ein Sahidicismus; im Boheir. findet sich regelmässig ⲉⲡⲓⲙⲁ ⲉⲧⲉ vgl. Stern, Kopt. Gr. § 411, vgl. auch Abraham's Vermächtnis Anm. 27.

[11] ⲉⲕⲥⲁϫⲓ ⲛⲉⲙ ⲛⲓⲙ, lies ⲁⲕⲥⲁϫⲓ statt ⲉⲕⲥⲁϫⲓ, vgl. Stern, Kopt. Gr. § 372; vgl. auch Abraham's Vermächtnis Anm. 2.

[12] ⲁⲛ ⲉⲕⲥⲱⲧⲉⲙ ⲉⲣⲟⲓ ⲡⲉ, ⲡⲉ muss gestrichen werden. Ein pleonastisches ⲡⲉ begegnet dem Leser mehrmals in koptischen Texten; ich brauche nur einige Beispiele zu erwähnen, z. B. Schwartze, Pistis Sophia s. 4, z. 17; de Lagarde, Der Pentateuch Koptisch, Levit. 8, 30. Ferner I. Guidi, Il Testam. di Abramo s. 159, z. 22 und unten Anm. 21. Statt ⲉⲕⲥⲱⲧⲉⲙ ist im Boheir. vielmehr ⲕⲥⲱⲧⲉⲙ zu lesen.

[13] ϣⲁⲥϣⲱⲡⲓ, man erwartet eigentlich ϣⲁϥϣⲱⲡⲓ analog mit dem vorhergehenden ⲡⲓⲱⲟϣ ⲉⲧⲁ ⲫ϶ ⲑⲁϣϥ.

[14] ⲟⲩⲟϩ ⲉⲣⲉ ⲫϯ ⲛ̀ϧⲏⲧϥ, der Satz ist vermuthlich mit ϣⲱⲡⲓ zu ergänzen, also ⲟⲩⲟϩ ⲉⲣⲉ ⲫϯ ϣⲱⲡⲓ ⲛ̀ϧⲏⲧϥ. Der Sinn der vorhergenden Sätze deutet auf die Nothwendigkeit auch diesen letzteren Satz futural auszudrücken.

[15] ⲡ̄ ⲅ̄ ⲛ̄ϩⲙ, vgl. Zoega, Catalogus s. 42, z. 5—6 .... ϧⲉⲛ ⲡⲓ ϩⲙⲉ ⲛ̀ⲧⲉ ⲡⲓϣⲱⲙ.

[16] ⲉϩⲣⲟϣ, lies ϩⲣⲟϣ, ⲉ ist vermuthlich ein Versehen des Schreibers. Vgl. jedoch I. Guidi, Il Testam. di Giacobbe s. 246, z. 11.

[17] ⲡⲉⲕⲥⲱⲙⲁ ⲉϥⲟⲩⲁⲃ, ⲉϥ ist hier incorrect; man erwartet ⲉⲑⲟⲩⲁⲃ, vgl. Stern, Kopt. Gr. § 402. Ausserdem vgl. I. Guidi, Il Testam. di Isacco, s. 232, z. 9—10 ⲉⲥⲧⲟⲩⲃⲏⲟⲩⲧ ⲟⲩⲟϩ ⲉⲥⲟⲩⲁⲃ statt ⲉⲧⲧⲟⲩⲃⲏⲟⲩⲧ ⲟⲩⲟϩ ⲉⲑⲟⲩⲁⲃ.

[18] ⲉⲓⲟⲡⲧ, vgl. Mattei Evang. 11, 32.

[19] ϫⲉⲭⲁⲥ ⲉⲕⲉ-. ⲉⲕⲉ- ist ein Sahidicismus; dem ϫⲉⲭⲁⲥ folgt im Boheir. regelmässig der Conjunctiv, vgl. Stern, Kopt. Gr. § 612.

[20] ⲙ̄ⲙⲟⲛ ⲧⲁⲣⲓⲕⲓ ist vermuthlich als ein Versehen des Schreibers anzusehen. Der Zusammenhang bleibt unklar, wenn man den Text nicht verändert, denn sowohl ⲣⲓⲕⲓ als ⲁⲣⲓⲕⲓ sind Masculina. Versuchsweise habe ich deshalb den Text zu ⲙ̄ⲙⲟⲛϯ ⲁⲣⲓⲕⲓ verändert.

[21] ⲡⲉ ⲡⲉ, das eine ⲡⲉ muss gestrichen werden, vgl. oben Anm. 12.

[22] sc. ⲉⲑⲃⲏⲧⲟⲩ.

[23] ⲟⲩⲙⲉⲧⲁⲑⲛⲟⲃⲓ sc. ⲧⲉ.

[24] ⲉⲧⲉ ⲙ̄ⲡϣⲁ ist hier als das Verbum des Hauptsatzes aufgefasst. Vgl. das Particip. defin. ⲉⲧ in derselben Stellung z. B. de Lagarde, Der Pentateuch Koptisch, Exod. 6, 3 ⲫⲛⲟⲩϯ ⲉⲧϣⲟⲡ ⲛ̀ⲧⲱⲟⲩ ⲫⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲁⲣⲁⲛ = Gott ist der Ihrige, dies ist mein Name. Ferner Exod. 32, 22 ⲛ̀ⲑⲟⲕ ⲅⲁⲣ ⲉⲧⲥⲱⲟⲩⲛ = denn du kennst.

[25] ϫⲉ ⲉϥⲉ habe ich übersetzt: damit er etc. . ϫⲉ mit dem dritten Futur im Boheir. heisst regelmässig *denn* (weil), während der Conjunctiv nach dem boheir. ϫⲉ = damit folgt. Indessen scheint ϫⲉ hier als finale Conjunction aufgefasst dem Sinn des Satzes genauer zu entsprechen. Es geht diese Bemerkung daraus hervor, dass der koptische Text des Vermächtnises Jakob's (vgl. I. Guidi Il Testam. di Giacobbe s. 253, z. 5) als Parallel erbietet .... ϫⲉ ⲛ̄ⲧⲉϥⲙⲧⲟⲛ . ⲉϥⲉ- ist also hier ein Sahidicismus anzusehen. Ausserdem vgl. Abraham's Vermächtnis, Anm. 13 und 21.

[26] ϩⲁⲛⲙⲏⲛϣ ⲉⲧⲥⲏⲣ, regelmässig begegnet uns ⲉⲩⲥⲏⲣ, vgl. Stern, Kopt. Gr. § 406.

[27] ⲃⲉϫⲃⲱϫϥ ist zu bemerken als Ergänzung zum Peyrons Lexic. Linguæ Copt. Das Verbum ⲃⲟϫⲃⲉϫ ist durch Duplication aus dem zweilautigen ⲃⲱϫ (Peyrons Lexic. s. 28) hervorgegangen.

[28] ⲁϥⲉⲣ ⲡⲉϥⲣⲏϯ, vgl. SCHWARTZE, Pistis Sophia, s. 134, z. 13 ⲁⲩⲱ ⲁⲩⲣ̄ ⲑⲉ etc. = und sie glichen etc.

[29] ⲡⲉⲑⲡⲛⲟⲩ lies ⲛⲉⲑⲛⲛⲟⲩ.

[30] ⲉⲕⲙⲉⲩⲓ statt ϫⲙⲉⲩⲓ im Boheir., vgl. Abraham's Vermächtnis Anm. 22 und 36.

[31] ϩⲓⲱⲓⲙⲓ statt ϩⲓϩⲱⲓⲙⲓ, vgl. Auctarium ad Peyronis Lexicon copticum s. 17.

[32] Der Satz ist vielleicht mit ⲟⲙⲥ zu ergänzen, vgl. I. GUIDI, Il Testam. di Isacco s. 238, z. 7 und also zu übersetzen: »indem eine Menge Menschen unten in derselben gesenkt waren.»

[33] sc. ⲡⲓⲟⲩⲁⲓ, vgl. I. GUIDI, Il Testam. di Isacco s. 238, z. 1.

[34] ⲉⲣⲉ ⲡⲁⲓ sc. wahrscheinlich ϣⲱⲡⲓ . Der Sinn des Satzes erfordert das Futurum.

[35] ⲡ̄ⲡⲱϣ, lies ⲉⲛⲱϣ.

[36] ϣⲁ ⲉⲛⲉϩ ⲛ̄ⲧⲉ ⲡⲓⲉⲛⲉϩ, lies ⲛⲓⲉⲛⲉϩ statt ⲡⲓⲉⲛⲉϩ, vgl. I. GUIDI, Il Testam. di Isacco s. 244, z. 15. ⲡⲓⲉⲛⲉϩ fehlerhaft statt ⲛⲓⲉⲛⲉϩ ist auch in Pistis Sophia von M. G. SCHWARTZE zu finden, z. B. s. 150, z. 18.

[37] sc. ⲡⲉ.

[38] ⲙⲁⲣⲉϥϣⲉ sc. ⲛⲁϥ, vgl. oben Anm. 5.

[39] ⲡⲏ, lies ⲫⲏ.

[40] Übersetze eigentlich: »bis auf einen etc.»

[41] ϩⲱⲗⲉⲙ, vielleicht besser ϩⲱⲗ zu lesen.

[42] ⲉⲙϣⲓⲣ ist die sahid. Form; die boheir. lautet ⲙⲉϫⲓⲣ.

[43] sc. ⲡⲉ.

[44] Ⲡ̄ⲓⲉϩⲟⲟⲩ . . . ⲉⲧⲁ . . . . ⲧⲁⲗⲟϥ etc., vielleicht besser zu lesen: ⲙⲡⲓⲉϩⲟⲟⲩ . . . ⲉⲧⲁ . . . . ⲧⲁⲗⲟ etc. = denn an dem Tage, als sein Vater . . . . . . Gott Opfer brachte.

[45] ϣⲉ sc. ⲛⲁϥ, vgl. oben Anm. 5.

[46] ⲡⲉⲙ ist ein Druckfehler statt ⲛⲉⲙ, vgl. auch I. GUIDI, Il Testam. di Isacco s. 227, z. 4, wo ⲡⲉⲙ statt ⲛⲉⲙ zu lesen ist.

[47] ⲙⲁⲕⲁⲣⲓ, vgl. ZOEGA, Catalogus, z. B. s. 68, z. 4.

La date du couronnement de la reine Hatschepsou.

Par **Edouard Naville.**

Dans le temple de Deir el bahari, tout près de la fin des inscriptions relatives au couronnement, après que les prêtres ont exécuté les ordres du roi, et donné à sa fille *ses grands noms*, on trouve une date[1] marquée de la même manière que celle de la pierre de Palerme. La palme des années la sépare de ce qui précède, et devant la palme on voit ces mots:

etc.

Me fondant sur l'interprétation fournie par Brugsch du groupe et prenant pour la forme fréquente du participe passé , j'ai traduit: le premier Thoth, le premier jour de l'année, et le commencement des saisons *réunis*, c'est-à-dire tombant sur le même jour.

M. Sethe[2] corrige cette traduction. Il considère comme erronée ma lecture du signe , il lit *tep renpwt htp(w)t* et traduit: »Anfang friedlicher Jahre«. Ainsi d'après M. Sethe la phrase revient à ceci: le premier

---

[1] Deir el bahari III, pl. 63.

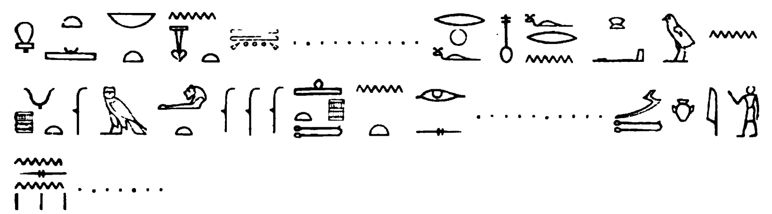
[2] *Zeitschrift* XXXVI, p. 66.

Thoth, commencement de l'année, commencement d'années *pacifiques*.

Avant d'aller plus loin, je ferai remarquer ce que cette traduction a d'insolite. Depuis quand les anciens rois de l'Orient parlent-ils de leurs années pacifiques? surtout dans une date officielle qui résulte d'un décret. Il me semble que ce dont les rois d'Egypte tirent gloire, c'est bien plutôt l'écrasement de leurs ennemis et leurs conquêtes. Voici la reine Hatschepsou à qui les dieux promettent les victoires les plus éclatantes. »Elle frappera les Tehennou, comme les Anou, elle coupera la tête aux soldats, et s'emparera des chefs des Retennou, ses offrandes seront des hommes par cent milliers qui seront les prisonniers de son glaive». Ici elle se fait représenter sous la forme d'un lion à tête humaine, qui déchire de ses griffes une foule d'ennemis renversés. Là le dieu Tetoun lui amène plusieurs rangées de prisonniers, et lui adresse ces paroles: »je t'amène tous les pays, toutes les contrées du Sud, je lie pour toi les rebelles, les Anou de Nubie, je ferai en sorte que tu coupes leurs têtes». Ailleurs encore dans une inscription dont malheureusement nous n'avons que des fragments, elle nous parle d'une campagne où suivant l'exemple de son père, »elle fit un grand massacre de ses ennemis, on ne sait pas le nombre des tués». Et c'est cette reine qui daterait son avènement au trône par »le commencement d'années pacifiques». On conviendra que la correction de M. Sethe n'a pas pour elle la vraisemblance.

Cette triple date résulte d'un ordre ou d'un décret du roi qui en fixe à peu près les termes:





que j'ai traduit: His Majesty ordered that the Kherhebu should be summoned, in order to fix her royal names, because she received the investiture of the double crown; and also that there should be made works and all the seals(?) for her who joins the two lands .... in the festival day of her coronation when the first day of the year and the beginning of the season should be united,. when should be given her .... They fixed her names .....[1].

Ici c'est M. Breasted[2] qui corrige texte et traduction. Il lit . J'ai mis le à une fausse place, le déterminatif est également fautif, car est une impossibilité. J'en demande pardon à M. Breasted, mais je puis lui certifier que ces textes difficiles ont été de ma part et de celle de M. Carter l'objet de tant d'attention dans la copie et dans la reproduction, que jusqu'à preuve du contraire j'en maintiens l'exactitude, en face d'une conjecture qu'il est difficile de considérer comme heureuse.

M. B. ne traduit pas cette phrase d'un bout à l'autre. Il laisse de côté toute la partie qui va de jusqu'à sur laquelle il revient plus tard pour en faire un commentaire spécial. Mais pour bien juger de l'ensemble de la traduction, il faut faire ce que M. B. n'a pas fait, il faut remettre à sa place le fragment qu'il avait provisoirement extrait, et que j'écris en italiques.

---

[1] Deir el bahari III, p. 9.

[2] A new chapter in the life of Thutmose III, p. 20 et 24.

His Majesty commanded that the ritual priests should be brought, to proclaim(?) her great names for receiving her dignity of King, and (for) affixing on buildings and on every seal of the Unitress of the two lands.... *He recognized the advantage of a New year's Day coronation at the beginning of peaceful years and of passing millions of years, with many s'd jubilees*...... They proclaimed etc.

Ainsi dans une inscription officielle qui est destinée à nous rapporter brièvement l'ordre du roi, et la manière dont ses subordonnés s'y conforment, entre l'ordre et l'exécution on place une réflexion que T. I. a faite dans son for intérieur. Il a reconnu les grands avantages qu'il y avait à se faire couronner le premier de l'an, au commencement d'années pacifiques. Et chose étrange, c'est sa fille qui, sur le monument qu'elle a élevé, fait graver cette réflexion de son père dont cependant elle n'a tenu aucun compte, puisqu'elle s'empresse de nous raconter ses exploits guerriers.

Voilà donc la traduction que M. B. nous propose en échange de la mienne sur le compte de laquelle son jugement est sévère. Sans parler de ce que M. Sethe a prouvé que ma traduction de [hieroglyphs] est *impossible;* en traduisant [hieroglyphs] par »in the festival day of her coronation», je n'ai pas commis moins de quatre incorrections: [hieroglyph] ne veut pas dire *in* mais *until*; [hieroglyph] ne peut pas être le *jour*, parce que le disque n'est pas suivi d'un |; le pronom [hieroglyph] ne peut pas se rapporter à la reine; et en rattachant [hieroglyphs] à [hieroglyph] j'ai violé une règle posée par M. Sethe à propos de [hieroglyphs]. A ces incorrections il faut ajouter un peu plus loin une erreur certaine; il faut lire [hieroglyphs] et non [hieroglyphs].[1]

[1] M. B. a la correction facile. Ainsi D. el B. III. 60 l. 10 et 11 le texte "ayant été mal compris (misunderstood) est incomplet." Le texte s'explique parfaitement tel qu'il est, à condition de ne pas y voir ce que M. B. prétend y trouver.

Je pourrais sans difficulté répondre sur tous ces points, mais comme j'estime moi-même qu'il y a lieu à modifier ma traduction, dans un sens il est vrai fort différent de celui que propose M. B., je m'en tiendrai au quatrième point, la règle posée par M. Sethe [1]. Cette règle est fondée sur deux exemples; je commence par le second: »bis der Tag kommt an dem es mir gut geht», que je traduis: »jusqu'à ce soit venu le jour où j'ai été heureux et où je l'ai donnée (la barque) à mon fils».[2] Je ne saurais voir en quoi cette phrase diffère de la forme suivie d'un pronom qui donne à la phrase un sens relatif, comme dans celle-ci »j'entre dans la terre, de laquelle je suis sorti».

et me paraissent deux formes identiques, ayant le même emploi. Mais non, M. Sethe nous dit que lorsqu'il s'agit de suivi de , le verbe est un *passif,* »comme cela n'est pas rare dans les verbes intransitifs», et le qui le suit est un datif. Il est vrai que dans l'autre exemple que cite M. S. [3], le verbe a la forme en comme qui précède. Mais pourquoi l'appeler un passif, si l'on considère comme un verbe intransitif? à ce compte-là des stèles funéraires le serait aussi bien. Il me semble qu'il y a là une pure question de mots. On peut

[1] Sethe, Verbum II, p. 330, 4.
[2] Schiaparelli, Cat. Firenze n° 1774.
[3] Teta, l. 150.

donner à la forme en toute sorte de noms. Pourquoi ne l'appellerait on pas un substantif: »prospérité, bien-être, jouissance», de même que veut dire »sortie». a ici la même valeur que dans le mot qui est au commencement de la phrase, c'est si l'on veut un datif: quelque chose comme: »don à toi» . . . . . »prospérité à toi», en français: on te fait toutes les offrandes . . . . que tu aimes et dont tu jouis auprès du dieu. Il n'y a rien là de spécial à . Je crois donc que nous pouvons rayer l'article 4 § 761 du volumineux code grammatical que nous a présenté M. S. sans rien ôter de sa richesse, et sans diminuer en rien l'admiration que nous éprouvons pour la somme de travail qu'il a coûtée à l'auteur.

Mais cette règle fût-elle bien établie, il y a lieu de remarquer le singulier emploi qu'en fait M. Breasted. Dans l'exemple »nous avons la construction habituelle de *nfr* suivi *d'un nom* et cela suffit à prouver que ce n'est pas un adjectif appartenant à un nom qui précède». M. B. paraît ne s'être pas aperçu de ce que dans les deux exemples sur lequels M. S. fonde sa règle, est suivi non pas d'un nom, mais d'un suffixe pronominal, ce qui montre que dans ces deux cas n'est pas un qualificatif. Faites le suivre d'un nom, et vous aurez des expressions comme celle-ci où certainement est un adjectif. D'ailleurs quand est un verbe intransitif, signifiant »prospérer, être heureux, jouir» il n'a nul besoin pour cela de la lettre comme dans cette phrase du Todtenbuch (pap. de Nu, ch. 130, l. 29, ed. Budge)

»les nautonniers de Ra circulent derrière lui et il en est heureux». Ainsi il me semble que précisément parce que est suivi d'un nom, nous pouvons considérer comme un adjectif qualifiant le mot qui précède.

Mais comment lire O? M. B. n'admet pas que ce puisse être , à cause de l'absence du point . Je conviens que le ⊙ seul pour *jour* que Brugsch cite dans son dictionnaire, n'est pas d'un usage fréquent en dehors des textes ptolémaïques. Je pourrais répondre a M. B. que le verbe sans le ne l'est pas beaucoup plus; mais je n'insiste pas, car c'est là un point sur lequel ma traduction doit être modifiée. Je ne lis plus ⊙, mais ; , l'heureux évènement qui lui arrive, l'heureuse coïncidence.» est une expression qui se retrouve dans une inscription de T. III sur laquelle nous aurons à revenir[1]: .

Quant au pronom s'appliquant à la reine cela vient de ce que la reine est devenue ainsi que le dit l'inscription. Or ce mot est masculin, et quand il s'agit de dates je ne crois pas qu'on puisse citer beaucoup d'exemples où les années soient indiquées autrement que celles du souverain qualifié de . Pour ce qui est de la préposition lorsqu'il s'agit de quelque chose qui arrive *à* un moment précis, *à* une époque déterminée, est d'un usage si commun, qu'il est presque superflu d'en citer des exemples[2].

[1] Annales du Service des Antiquités II, p. 276, l. 3.

[2] Canope, l. 25 etc.

Cette heureuse coïncidence réunit trois indications différentes. C'est d'abord le premier Thoth sur lequel il ne peut y avoir de doute. Ainsi que M. Krall[1] l'a établi, ce jour doit désigner ici le premier jour de l'une des deux années des anciens Egyptiens.

Vient ensuite , qui est le commencement de l'autre année, celle d'après laquelle H. comptait les siennes. Or le n'était pas nécessairement le 1er Thoth. Cela peut être un tout autre jour. Nous avons suivant les calendriers des le 9 Thoth, le 1er Pachons, le 26 Payni, et d'autres encore. Sur quel mois tombait le du temps de H., nous ne le savons pas. Nous savons seulement que ce devait être entre les mois de Méchir et de Mésori d'après l'inscription de l'obélisque; par exemple un jour du mois de Payni, comme dans le calendrier alexandrin.

La dernière indication du jour c'est ou . Ici je dois renvoyer de nouveau MM. Sethe et Breasted aux articles de Brugsch et autres[2] qui me paraissent établir de la manière la plus évidente qu'ici la lecture de doit être et non , d'autant plus que cette expression vient après avec laquelle elle est souvent associée[3]. *Le commencement des*

[1] Studien zur Gesch. des alt. Aeg. I, pp. 73, 79.

[2] BRUGSCH, Thes., p. 228, 388 et suiv. LE PAGE RENOUF, Life-work I, p. 345. PIEHL, Proc. 1891, p. 52. Il y en aurait d'autres à citer.

[3] Voyez p. ex. PIEHL, Ins. Hiér. IIde Sér., pl. 26: après , de même pl. 62: . — Canope, l. 22 σύνταξις τῶν ὡρῶν καὶ τοῦ ἐνιαυτοῦ.

saisons est la traduction généralement adoptée; mais je me demande s'il ne faut pas associer à le mot ou qui suit. Jusqu'à présent je l'avais considéré comme un participe »réuni», se rapportant aux trois indications différentes; mais il faut donner à ce mot le sens que même sans le déterminatif a souvent dans les inscriptions de Deir el bahari[1], celui d'offrandes, et ici il s'agirait non pas d'offrandes volontaires, mais d'offrandes qui étaient des prestations obligées, dues à certains moments déterminés, des dîmes ou des impôts; serait donc le jour à partir duquel se comptaient les dates fixes auxquelles on était tenu d'apporter les offrandes, ce serait le point de départ des indictions égyptiennes. Nous voyons que déjà les rois Thinites d'Abydos avaient leurs , leurs indictions, leurs dates auxquelles il fallait apporter les offrandes à leurs chapelles funéraires, et qui paraît un titre de fonctionnaire, ne veut certainement pas dire: great in peaceful years[2].

Connaissons-nous la période, le cycle de l'indiction égyptienne? Ici encore, d'accord avec M. Krall[3] qui a le premier développé cette idée, je n'hésite pas à dire que le cycle, la période de l'indiction, c'est la période *Sed* . Cette assertion me paraît trouver une confirmation formelle dans les dernières lignes de la stèle de Pithom. La 20e ou 21e année de son règne Philadelphe célèbre sa première fête Sed, le jour de sa naissance, et il fixe les revenus des

[1] Pl. 48, 52, 53, 59.

[2] Voyez aussi , Piehl, l. l. p. 26.

[3] Mitth. aus den Samml. Pap. Rainer I, p. 12.

temples de la H^{te} et de la B^{sse} Egypte, consistant en impôts sur les maisons et sur les personnes. C'est une véritable indiction. Il en résulte que la période Sed, sur laquelle on a tant discuté, est non pas une période chronologique, mais une période fiscale. En particulier elle n'est pas liée nécessairement au couronnement du roi. Un roi peut proclamer une indiction à son avènement, mais il peut entrer aussi dans l'indiction proclamée par son prédécesseur, et cela explique pourquoi nous voyons célébrer des fêtes Sed à des dates qui ne sont point l'année 30, comme par exemple celles de Pepi ou d'Osorkon II, admettant que sous les Pharaons comme sous les Ptolémées le cycle d'indiction était de 30 années.

Dans l'inscription de H. la période Sed suit les ; .... Qu'on remarque ici la différence des prépositions. l'heureux événement *du* ( ) couronnement et *du* ( ) commencement de l'année (vague) *au* ( ) commencement des indictions d'offrandes et *de* ( ) ce qu'elle accomplit[1] des millions de cycles .... le point de départ des indictions est aussi celui des millions de cycles fiscaux qu'il lui sera accordé de traverser.

Les indictions d'offrandes et les périodes Sed sont souvent rapprochées, ainsi dans cette phrase qui s'applique à

[1] Bien loin d'admettre avec M. M. Sethe et Breasted que est une erreur *certaine* pour , je dois faire observer que dans les inscriptions de D. el B. partout où se rencontre l'expression ..... elle dépend invariablement de ou ; c'est l'objet du verbe donner, ce qui n'est nullement le cas ici, où la construction est tout autre.

Ramsès II[1] »ils lui donnent l'éternité de cycles Sed, et la perpétuité d'indictions d'offrandes.»

Avant de donner la traduction des deux phrases en discussion, il faut que je revienne en arrière pour expliquer ces mots: . Je crois que est une expression composée comme , pareille à notre expression française »mettre en ouvrage». Cela me paraît la contre-partie de qui doit être la proclamation faite par la voix des prêtres et des hérauts. C'est la reproduction matérielle sur pierre par la gravure ou la sculpture. Quant à rien n'empêche de traduire »tous les sceaux»; mais à mon sens les inscriptions d'Abydos nous fournissent une explication meilleure. Nous y voyons le sceau du roi Sekhemab[2]. Ce sceau s'appelle . Il semble évident qu'ici ne veut pas dire »tout» mais quelque chose comme »le principal, le maître, le grand», le grand sceau royal de Sekhemab. C'est le sens que je donnerais au même mot avec la forme en dans l'inscription de Deir-el-Bahari: »et de l'exécuter sur le grand sceau de celle qui réunit les deux pays.»

Nous pouvons donc traduire: S. M. ordonna qu'on fît venir les Kherhebou pour proclamer les grands noms du roi . . . . et pour les exécuter sur le grand sceau de celle qui réunit les deux pays . . . . à l'heureuse coïncidence du couronnement et du commencement de l'année avec le commencement des indictions d'offrandes et des cycles fiscaux par millions . . . . .

[1] Traité des Chétas, l. 2.

[2] PETRIE, R. T. II, pl. 8 a.

La date qui suit se lit ainsi:

»le premier Thoth, commencement de l'année (vague, peut-être un jour de Payni), commencement des indictions d'offrandes du roi.»

Je ne veux pas revenir sur la polémique relative à la succession des Thoutmès; mais je ne puis passer sous silence une découverte de M. Legrain qui jette un jour singulier sur les conclusions auxquelles est arrivé M. Breasted. Ces conclusions sont que, encore jeune enfant, T. III fut élevé au trône en présence de son père, qui ne peut être que T. *premier.* C'est la théorie de M. Sethe et de M. Steindorff. Or l'inscription du pylône que M. Legrain a retrouvée parle de cette élévation au trône[1]: »Horus m'a élevé à la royauté des deux pays, sur le trône de Seb et à la dignité de Khepra» [2] *»aux côtés de mon père, le dieu bon, le roi T. deux, vivant éternellement».* On ne saurait parler plus clairement. C'est T. II et non pas T. I qui est le père de T. III et qui s'associa son fils lequel était encore enfant ainsi que nous l'apprend l'inscription traduite par M. B. Si l'on rapproche cela de l'inscription d' et du fait que d'après sa momie T. II devait avoir environ 30 ans au moment de sa mort, il en ressort que T. III devait être très-jeune au moment où il succéda à son père. Cette circonstance facilita certainement à sa tante H. l'accaparement du pouvoir royal, où elle ne laissa à son neveu qu'une position subordonnée, et un rôle effacé.

---

[1] Annales. Vol. II. p. 276.

[2] Sur l'original le personnage tient un fléau. C'est le même signe que dans l'expression *Ma Majesté,* des lignes 2, 8 et 10.

Altheidnisch-Aegyptisches im Christentum.

Von **Adolf Iacoby.**

Es ist eine bekannte Thatsache, dass das junge Christentum in dem Assimilationsprocess an die damalige Kulturwelt mancherlei aufgenommen hat, was seinen heidnischen Ursprung nicht verleugnen kann. Spuren dieses Erbes der Vergangenheit, das vom Christentum angetreten wurde, sollen in zwangloser Folge hier aufgewiesen und untersucht werden.

I. Christus der Iüngling-Greis.

Die »gnostischen« Schriften schildern uns oftmals den Herrn als einen 12-jährigen, schönen und glänzenden Iüngling und dieser Erscheinungstypus Iesu ist auch das Vorbild geworden, aus dem heraus die bildliche Darstellung sich ihren Christustypus geschaffen hat. Aber neben dieser Schilderung Iesu als des idealen *Iünglings* erscheint er öfters auch als *Greis*, ja gar als *jugendlich aussehender Greis*. So zeichnen ihn die Akten der Perpetua und Felicitas »gleich einem ergrauten Mann, der schneeweisse Haare und ein jugendliches Angesicht hatte«[1], damit dem Gedanken der Ewigkeit Iesu (ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος Apc. Joh. 1,8; Ἰησοῦς Χριστὸς ἐχθὲς

[1] Passio Perpetuae et Felicitatis c. 12 (ed. Ruinart, Acta mart. sinc. 2. Ausg. 98): et vidimus in medio loci illius sedentem quasi *hominem canum, niveos habentem capillos*, et *vultu iuvenili*, cuius pedes non vidimus. Texts and studies ed. by F. Robinson I, 2, 80.

καὶ σήμερον ὁ αὐτός, καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας Hebr. 13, 8) Ausdruck gebend, der alle Zeit umspannt, zugleich jung und alt ist.

Besonders wichtig sind hier die gnostischen Petrusakten, bekannt aus der Hd. aus Vercellae, einer groben lateinischen Übersetzung aus dem 7. Iahrhundert: die Actus Petri cum Simone.

In diesen Akten nennt Petrus in einer Predigt Christum »gross und ganz klein, schön und hässlich, *Iüngling und Greis,* in der Zeit erscheinend und doch in Ewigkeit unsichtbar»[1]. Und an anderer Stelle thut Petrus einmal ein Wunder, indem er blinde Wittwen sehend macht. Man betet gemeinsam, da plötzlich wird es hell, wie wenn in Wolken es blitzt. Das Licht war so ungewöhnlich, dass alle der Sinne beraubt zu Boden fielen und den Herrn um Erbarmen anflehten. Den Wittwen aber drang die leuchtende Helligkeit in die Augen und machte sie sehend. Auf die Frage des Petrus, was sie denn sahen, sagten die einen: »Wir sahen einen *Greis* von einer unsagbaren Schönheit». Andere sagten: »Wir sahen einen *heranwachsenden Iüngling.*» Noch andere sagten: »Wir sahen einen *Knaben,* der unsere Augen sanft berührte: da wurden uns die Augen geöffnet»[2].

Auch Leucius Charinus soll nach einem Bericht des Phokas (Cod. 114) das Gleiche von Iesus berichtet haben. Die Stelle lautet: »er sagt aber, er sei nicht in Wahrheit Mensch geworden, sondern nur scheinbar und sei gar oft den Iüngern erschienen als *Iüngling* und *Greis* und *Knabe,* bald grösser, bald kleiner und so gross, dass sein Haupt bis an den Himmel ragte».

In diesen Stellen wird Christus also immer als Knabe, Iüngling und Greis geschildert. Aber diese phantastische

[1] Vgl. Acta apost. apocr. ed. Lipsius et Bonnet I, 68: iuvenem et senem.

[2] Vgl. Acta apost. apocr. I, 69: quae dixerunt: Quoniam senioren vidimus, speciem habentem qualem tibi enarrare non possumus; aliae autem: juvenem adolescentem; alii (sic!) autem dixerunt: puerum vidimus tangentem oculos nostros subtiliter; sic nobis aperti sunt oculi.

Ausgestaltung seiner Erscheinungen ist nicht nur auf ihn allein beschränkt geblieben.

Die katholische Bearbeitung der Akten des Petrus mit Simon hat die gleichen Erscheinungen auf die Gestalt des Magiers Simon übertragen. Es heisst im Martyrium Petri et Pauli 14[1]: plötzlich begann er (Simon) seine Gestalt zu ändern, sodass er plötzlich ein *Kind* und kurz darauf ein *Greis* und wieder ein *Jüngling* ward».

Endlich trifft die gleiche Schilderung auf den Antichristen zu. In der Apc. Esdrae wird er gezeichnet[2]: »und er wird ein *Kind* und ein *Greis*, aber niemand glaubt ihm, dass er mein geliebter Sohn sei». Damit ist zu vergleichen in den koptischen, von Steindorff veröffentlichten Apocalypsen, achm. Hd. p. 34, 3[3]: »er wird sich vor seinen Zuschauern verwandeln und wird ein *Kind* werden und ein *Greis*», sahid. Hd. p. 5, 34[4]: »er wird sich vor euch verwandeln, er wird manchmal ein *Greis* werden, manchmal aber wiederum wird er *jung* werden».

Dass diese Schilderungen unter einander zusammenhängen, daran wird man nicht zweifeln können. Der Ursprung ist jedem Aegyptologen klar: es ist der alte Sonnenmythus, der hier seine untilgbaren Spuren hinterlassen hat[5]. Die Metternichstele lässt den Sonnengott Horus auf der Vorderseite Zeile 38[6] folgendermassen anreden:

[1] Vgl. Act. apost. apocr. I, 130. 194. ἤρξατο αἰφνιδίως μορφὰς ἐναλάσσειν ὥστε γενέσθαι αὐτὸν ἐξαίφνης παιδίον καὶ μετ' ὀλίγον γέροντα ἄλλοτε δὲ καὶ νεανίσκον.

[2] Vgl. Tischendorf, Apc. apocr. p. 29: καὶ παιδίον γίνεται καὶ γέρων, καὶ μηδεὶς αὐτῷ πιστεύει, ὅτι ἐστὶν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός.

[3] Vgl. Steindorff's Edition in Texte u. Unters. von O. v. Gebhardt u. G. Harnack Neue Folge Bd. II, 90: ϥⲛⲁϣⲃ̄ⲧϥ ⲙ̄ⲡⲙ̄ⲧⲟ ⲁⲃⲁⲗ ⲛ̄ⲛⲉⲧⲥⲁⲛⲧ ⲛ̄ⲥⲱϥ ϥⲛⲁⲣ̄-ϣⲏⲣⲉ ϩⲏⲙ ϥⲛⲁⲣ̄-ϩⲗ̄ⲗⲟ

[4] Vgl. l. c. 120: ϥⲛⲁϣⲃ̄ⲧϥ ⲛ̄ⲛⲉⲧⲛ̄ⲙ̄ⲧⲟ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲓⲛⲥⲟⲡ ⲙⲉⲛ ϥ̄ⲛⲁⲣ̄-ϩⲗ̄ⲗⲟ, ϩⲓⲛⲕⲉ[ⲥ]ⲟⲛ ⲇⲉ ⲟⲛ ϥ̄ⲛⲁⲣ̄-ϣⲏⲙ

[5] Brugsch, Aegyptologie 328.

[6] Vgl. Golénischeff, Metternichstele, Taf. III Z. 38.

»O du *Greis,* der sich selbst zu seiner Zeit *verjüngt,* o *Greis,* der ein *Iüngling* wird». Ganz gleich lautet die Stelle einer Säuleninschrift[1]: »der *Greis*, der zu seiner Zeit sich *verjüngt*, dieser *Alte,* der ein *Iüngling* wird, der den Lebensodem den .... (Menschen?) giebt.» In Denderah finden wir einen ähnlich lautenden Passus in den astronomischen Darstellungen aus der Zeit des Tiberius[2]: »ein *Knabe* am Morgen, ein *Iüngling* am Mittag, *Atum* aber am Abend», wobei Atum die Stelle des alten Mannes vertritt. Vergleiche ferner[3]: »Ein schöner *Iüngling*, geboren am Morgen, ist Rê (die Sonne) im Alter eines ehrwürdigen *Greises,* wenn er im Lande Manun untergeht. Der Morgen bricht an, indem er ihn täglich gebiert!» Inschrift von Hibis Z. 5[4]: »ein *Greis verjüngt* er sich und durchläuft(?) die Ewigkeit». Endlich finden wir auf einem Sarkophag[5]: »das *Kind*, der *Greis*».

Alle diese Stellen sind jungen Datums[6], bezeugen aber eine wie die andere die Verwandelung der Sonne im Laufe

[1] Brugsch, Thesaurus IV, 626.
[2] l. c. I, 55.
[3] l. c. IV, 65 f.
[4] l. c. IV, 633. Ders., Reise nach der grossen Oase, Taf. XXV, 5.
[5] Sharpe, Egyptian Inscriptions 118, 3.
[6] Die älteste, die ich kenne, ist die der Inschrift von Hibis, aus der Zeit des zweiten Darius (424).

des Tages, die vom Kindesalter hinaufkommt ins Greisenalter, um dann zu sterben. Auch im Bilde hat der Aegypter das dargestellt in den 12 Sonnenscheiben, von denen namentlich die des Sarges des im Museum zu Bulaq instruktiv sind; die erste zeigt uns den Knaben, die fünfte den Iüngling, die zwölfte den matten, von der mühevollen Last des Tages schwitzenden Greis.

Daneben besitzen wir aus Macrobius, Saturnalien I, 18 die Mitteilung, dass die Aegypter sich die Sonne der Wintersonnenwende als *kleines Kind*, die des Frühjahrsaequinoktiums als *Iüngling*, die der Sommersonnenwende als *bärtigen Mann* und endlich die des Herbstaequinoktiums als *Greis* dachten. Das ist nun zwar nicht das Gleiche, wie in den vorhergehenden Stellen, gehört aber doch dem nämlichen Vorstellungskreis an. Vgl. auch Brugsch, Thes. II, 405 ff.

Auch was uns die ›Gnostiker‹ von Iesu Erscheinungen erzählten, ist nichts anderes als eine Übertragung des Sonnenmythus der heidnisch-aegyptischen Spätzeit. Gerade die drei Stufen des menschlichen Alters, in denen Iesus erscheint, bald Knabe, bald Iüngling, bald Greis, sind in beiden Ideenkomplexen genau identisch. Dazu, wenn immer ausdrücklich der leuchtende Glanz des Iünglings, in dessen Gestalt Iesus erscheint, hervorgehoben wird, so führt auch das auf den solaren Charakter jener »gnostischen« Vorstellungen zurück. Freilich, nicht nur der *gnostische* Christus ist mit den Zügen des Sonnengottes ausgestattet worden: auch aus dem neutestamentlichen Soterbild leuchtet uns der Glanz des alten Rê-Helios entgegen. Ich erinnere nur an Mt. 17, 1 ff. und Parall. wo der solare Einschlag deutlich zu erkennen ist, »sein Angesicht leuchtete wie die Sonne«. Wenn Christus »Sonne« genannt wird, so hat dieser Vergleich nicht-

immer den harmlosen Sinn gehabt, den wir dem Ausdruck beilegen.

Zuerst hat wohl das Bild Jesu selbst diese Züge des alten Sonnenmythus, wie er sich in der ausgehenden Zeit des aegyptischen Heidentums gebildet hatte, aufgenommen. Das lag nahe und war gar nicht zu vermeiden. Aber auch der Gestalt des samaritanischen Goëten und Pseudo-Messias Simon Magus, der ja eine Inkarnation der obersten Gottheit selbst zu sein vorgab, mit andern Worten also eine Menschwerdung des Sonnengottes, wurden sie angeheftet. Je mehr dieser Pseudo-Messias, der »erste Gnostiker« und damit für kirchliche Kreise ein Abscheu, sein Bild dazu hergeben musste, die Gestalt des Antichristen auszuschmücken, um so leichter musste dann auch ein solch anstössiger Zug, wie der vom Knaben-Greis, auf den letzteren übergehen. Damit ergiebt sich, dass dieser Zug nicht *ursprünglich* im Bilde der Antichristen sein kann. Zugleich erklärt sich auch so am leichtsten die zeitliche Aufeinanderfolge der verschiedenen Quellenkreise der Vorstellung.

Vom Antichristen endlich hat sich die Vorstellung auch noch weiter überhaupt auf dämonische Mächte ausgedehnt. Einen Beleg dafür bieten uns noch die Thomasakten, die auch sonst für die Erkenntnis der spät-antiken Religion sehr viel abwerfen. Ein Weib ist von einem Dämon besessen, der allnächtlich zu ihr kommt und mit ihr in geschlechtlichem Verkehr steht. 5 Jahre lang muss sie, bis zur Ankunft des Apostels Thomas, dem Dämon zu Willen sein. Der unreine Geist nun wird folgendermassen geschildert: Als sie eines Tages aus dem Bade kommt, da steht vor ihr ein Mann, der gleichsam erschreckt und bestürzt, ihr einen unzüchtigen Antrag stellt. Sie antwortet ihm, dass sie nicht gesonnen sei, sich ihm zur Hurerei auszuliefern, und verlässt ihn. »Meiner Dienerin aber sagte ich: Sahest du den *Jüngling* und seine Schamlosigkeit, wie er ohne Scheu offen mit mir verhandelte? Die aber

sprach zu mir: Ich sah einen *Greis,* der mit dir sich unterhielt»[1]. Man sieht leicht, dass auch diese Erzählung in den Vorstellungskreis gehört, den wir hier betrachten.

Von besonderem Interesse ist eine Stelle, die aus einer ganz andern Litteratur als die bisher angeführten Citate stammt. Es ist bekannt, dass bereits der babylonische Talmud dem Rabbi Josua ben Lewi Erlebnisse eigner Art, nämlich Offenbarungen des Propheten Elias und des Messias, zugeschrieben hat[2]. Nun kennt in der That die jüdische Litteratur eine Apokalypse des Josua unter dem Titel מעשה דר' יהושע בן לוי, die uns in einer ganzen Reihe von Rezensionen erhalten ist. Ein aramäischer Text in des Moses ben Nahman Torat ha-Adam spricht für ein ziemliches Alter der Apokalypsen, die jenem alten Lehrer zugeschrieben werden (vgl. auch, was unten folgt). Nach Iellinek hat Maimuni auf den Text, der uns hier interessirt, in seiner Einleitung zum Abschnitt חלק angespielt und Maimunis Gegner in Frankreich seien für die »Offenbarung» eingetreten[3]. Leider ist der Text in einem sehr zweifelhaften Zusammenhang; abrupt folgen die Glieder aufeinander und erschweren das Verständnis über die Massen[4]. Er ist sowohl selbständig überliefert, als auch im Jalkut Schimeon Beresch. 20 fol. 7 a und sonst zu finden. Der Titel lautet סדר גן עדן, der Beginn אמר רבי יהושע בן לוי[5].

---

[1] Vgl. Tischendorf, Acta apostol. apocr. 223: τῇ δὲ παιδίσκῃ μου εἶπον· Ἐθεάσω τὸν νέον καὶ τὴν ἀναίδειαν αὐτοῦ, πῶς μὴ αἰδεσθεὶς παρρησίᾳ μοι διελέχθη; ἡ δὲ εἶπέ μοι· Ἐγὼ πρεσβύτην εἶδον ὁμιλήσαντά σοι.

[2] Vgl. Buttenwieser, Outline of the Neo-hebraic apocalyptic Literature 23.

[3] Vgl. Beth ha-Midrasch II, XVIII ff. XX.

[4] Die Übersetzung von Gaster, Journal of the royal asiatic society 1893, 596 ff. übergeht die Schwierigkeiten, wie auch Weber, Jüdische Theologie 346, der auch hier ohne jede historische Kritik die Stelle nach dem sehr späten Jalkut Schimeon giebt und ohne weiteres für die jüdische Theologie der Zeiten um das neue Testament herum verwertet. Für frdl. Hilfe bei der Behandlung dieses Textes danke ich Hrn. Prof. Dr. Landauer.

[5] Vgl. Jellinek, Beth ha-Midrasch II, 52.

Ich entnehme daraus folgende Schilderung der Seligen: ואור צדיקי' כאור נוגה ומתחדש עליהם לשלש משמרות. משמרה ראשונה נעשה קטן ונכנס למחיצת הקטנים ושמח שמחת קטנים. משמרה שנית נעשה בחור ונכנס למחיצת הבחורים ושמח שמחת בחורים. משמרת שלישית נעשה זקן ונכנס למחיצת הזקנים ושמח שמחת זקנים.

»und das Licht der Gerechten ist gleich dem Licht des Venussterns und erneuert sich auf ihnen[1] in drei Nachtwachen. In der ersten Nachtwache wird er *klein* und wird versammelt in die Abteilung der Kleinen und freut sich, wie sich Kleine freuen. In der zweiten Nachtwache wird er ein *Iüngling* und wird versammelt in die Abteilung der Iünglinge und freut sich, wie sich Iünglinge freuen. In der dritten Nachtwache wird er ein *Greis* und wird versammelt in die Abteilung der Greise und freut sich, wie sich Greise freuen«.

Zunächst die Bemerkung, dass es Nacht nicht gab an jenem Ort der Seligkeit ואין אצלם לילה; die drei Nachtwachen sind also nur allgemeine Zeitbestimmung, um die 12 Stunden in ihre Perioden einzuteilen. Im übrigen entspricht das Wachsen und Alt-werden der Seligen ganz dem Tageslauf der Sonne s. o. »ein Kind am Morgen, ein Iüngling in der Mittagszeit ist er Atum (der Greis) am Abend«. Nun ist es eine gewohnte Vorstellung des Aegypters, dass er als Seliger der Sonne gleich wird, mit ihr auf- und untergeht und demnach auch ihre Wandlungen mitmacht. So haben wir denn auch hier in dieser hebräischen Offenbarung einen Überrest uralter aegyptischer Mythologie, der auf die Entstehung der Paradisesvorstellungen aus der Sonnenreligion ein interessantes Schlaglicht wirft und einmal mehr wieder das Gegenteil

[1] Die Beziehung des עליהם ist mir unklar; ob ich richtig übersetzt habe, lasse ist dahingestellt. Beachte, dass im Folgenden wieder von dem *einzelnen* צדיק die Rede ist. Nach Gaster l. c wäre zu übersetzen: There is no night, at it is said: "And the light of the righteous is as the shining light". (Prov. IV, 18). And they undergo three transformations etc. So steht jedenfalls nicht in den bislang publizirten Texten.

der stets wiederholten Meinung beweist, als ob die aegyptische Religion in den letzten Zeiten ihrer Bestehens so bedeutungslos gewesen sei, dass sie nicht mehr auf die Neubildungen der ausgehenden antiken Zeit habe einwirken können.

Eine für die Beurteilung der Geschichte dieser jüdischen Apocalypse wichtige Beobachtung sei noch mitgeteilt. In der lateinischen, von Petrus Venerabilis, Abt von Clugny 1122—1156, in seinem tractatus contra Judaeos mitgeteilten Rezension der Höllen- und Paradiseswanderung Josuas ben Lewi, erwähnt der Abt auch die Strafe, die nach jener Judaea fabula den Pharaoh betroffen habe, der einst Israel bedrückte[1]: »Es lag aber Pharaoh ausgestreckt in der Hölle; sein Haupt lag unter der Schwelle der Höllenpforte und sein Auge bildete den Thürbolzen (Thürangel) jener Pforte. Die Thüre aber wurde für den Einlass der Seelen nach allen Seiten über seinem Auge gedreht. Josua nun fragte, warum er eine solche Pein erleide. Der Engel antwortete: Weil er die Kinder Israel in Aegyptenland betrübte und nach der Bedrückung bis zum Meere verfolgte«. Man wird dieser Strafschilderung nicht das Urteil versagen können, dass sie mit einer geradezu wahnwitzigen Phantasie und Grausamkeit erdacht ist. Zugleich ist sie so eigenartig, dass sie nur einmal ausgesonnen sein kann; dass zwei Menschen die gleiche wilde Phantasie hätten erfinden können, will mir wenigstens nicht annehmbar erscheinen. So muss denn die andere Stelle, wo die Strafe uns begegnet, in litterarischem Zusammenhang, freilich einem sehr fernen und heute nicht mehr im einzelnen nachweisbaren, stehen mit der unsern. Auch diese zweite

[1] Vgl. Migne, Patres latini 189, 632: erat autem Pharaoh prostratus jacens in inferno; caput subter limen portae inferni tenens, cujus portae cardo fiebat ipsius oculus. Porta autem ad introitum animarum circumquaque vertebatur super oculum ipsius. Interrogavit vero Josua, cur tantam pateretur poenam. Ad quem angelus: quia afflixit filios Israel in terra Aegypti et post afflictionem persecutus est usque ad mare.

Stelle ist einer Apocalypse entnommen, allerdings einer im Rahmen der Apocalyptik noch nicht betrachteten: dem demotischen Hadesbesuch des Setne und Si Osiri nach der Geschichte des Chamuas[1]. Dieses eigenartige Buch schildert den Hinabstieg jener beiden in die Amente, die aegyptische Hölle, die 7 Hallen hat. In der siebenten Halle findet das Totengericht statt, in den alten Farben geschildert, die uns aus cap. 125 des Totenbuchs bekannt sind, wie ja auch die 7 Hallen im Totenbuch c. 147 vor uns sich ausbreiten. Eine Wandlung in den alten Anschauungen hat sich nur insofern vollzogen, als aus den *Himmelshallen,* durch die die Seele aufsteigt, nun *Unterweltshallen* geworden sind, wie im semitischen Religionsgebiet; darüber an anderem Ort mehr. Hier möchte ich nur darauf hinweisen, dass die Strafen, die deutlich griechisch orphischen Einfluss verraten, in der apocalyptischen Litteratur ihren Widerhall fanden, sodass diese *aegyptische* Apocalypse, wohl eine der ältesten überhaupt, eine ausserordentliche Bedeutung für die ganze Litteraturgattung gewinnt. In der 5. Halle sah Setne folgendes: »[und] ein Mann, *in dessen rechtem Auge der Thürbolzen der 5. Halle befestigt war,* betete und stiess laute Wehrufe aus». Das ist dieselbe Vorstellung wie in der Vision des Josua ben Lewi, bei letzterem auf den *Aegypter,* den Pharaoh, selbst übertragen, aus dessen Land sie, wenigstens für unsere mangelhafte Kenntnis apocalyptischer Weisheit, stammt. Damit ist der Beweis geliefert, der auch für die andere Vorstellung von der Veränderung der Seligen gemäss den Nachtwachen bedeutsam ist, dass in den hebräischen Apocalypsen wohl nicht nur des Josua ben Lewi uraltes Gut verwertet ist und dass sie darum bei vorsichtiger Benutzung für uns wichtige Quellen sein können. Auf eine andere, überraschende Parallele zu der demotischen Apocalypse komme ich anderwärts zurück.

[1] Vgl. Griffith, Stories of the high priests of Memphis 44 ff.

Nachtrag. Iene sonderbaren Traditionen über Iesus haben noch bei dem späten Iohannes von Euböa (VIII saec.) ihre Spuren hinterlassen. Dieser erzählt, dass die Magier nach Bethlehem zur Herberge gekommen seien und dort sich über das Kind, das sie angebetet, unterhielten. Der erste von ihnen sprach: »Ich erblickte ihn als kleines Kind«. Der zweite: »Ich sah ihn als Iüngling von dreissig Iahren«. Der dritte: »Ich erschaute ihn als uralten Greis«. Und sie wunderten sich ob der Verschiedenartigkeit des Anblicks des Kindes u. s. w.[1] Diese Stelle beweist zugleich, dass die naive Übernahme solcher *volkstümlichen* Elemente auch in später Zeit noch möglich war.

[1] Vgl. Cod. Barberin. V, 33 Bl. 139^{v}: καὶ ὁ πρῶτος αὐτῶν εἶπεν. ἐγὼ νήπιον αὐτὸν ἐθεώρουν. ὁ δεύτερος. ἐγώ, φησι, νεώτερον τριακονταετῆ αὐτὸν ἐθεώρουν. ὁ δὲ τρίτος. ἔγω γέροντα πεπαλαιομένον αὐτὸν ἔβλεπον. θαυμαζόντων δὲ αὐτῶν ἐπὶ τὴν ἐναλλαγὴν της θέας τοῦ βρέφους κτλ. vgl. Diekamp, Hippolytos von Theben 66. Bratke, Texte und Unters. her. von v. Gebhard u. Harnack, N. F. IV, 93.

Examen de différents points de la "Ägyptische Grammatik".

Par **Karl Piehl.**

II. A propos de la »Schrift- und Lautlehre».

Parmi les »vérités» que la préface de »Aeg. Gram.» contient au profit de ses lecteurs, il faut noter celle suivant laquelle »l'étude de la langue ancienne n'est guère possible sans étude simultanée du copte». — »Wer nicht mit dieser .... Phase der ägyptischen Sprache ...... vertraut ist, wird auch nie ein richtiges Verständnis für ihre älteren Perioden gewinnen und *es höchstens zu einer äusserlichen Routine im Lesen ägyptischer Texte bringen»,* ajoute l'auteur (Vorrede, p. VI, VII). Ces paroles sonnent fort étranges dans la préface d'un manuel où l'examen de la partie phonétique de la langue repose essentiellement sur des comparaisons avec les sons prétendus correspondants des langues sémitiques. D'ailleurs *le copte ne possède point de lettres moyennes* **b, g, d,** fait depuis longtemps connu grâce à LEPSIUS [*Königsbuch*, p. 172 et suiv.]. Ce fait est capital dans la série de preuves que, d'accord avec LE PAGE RENOUF, on peut citer contre l'origine sémitique de l'égyptien. En étudiant le copte *sans parti pris*, les »commençants», pour lesquels surtout la »Aeg. Gram.» a été composée, seront donc vite amenés à révoquer en doute, voir même à nier, l'origine sémitique de l'égyptien, car il est impossible d'admettre que, en lisant »Aeg. Gram.», la jeunesse cède un de ses privilèges les plus inaliénables,

j'entends la lucidité de l'esprit qui lui permet toujours de raisonner et de conclure d'une manière logique.

Si les paroles citées d'après »Aeg. Gram.» nous paraissent inadmissibles quand on y voit une espèce de conseil à l'adresse des commençants, elles sont tout aussi mal fondées si l'on doit y voir une dépréciation de ceux des égyptologues qui ne connaissent que superficiellement la langue copte. D'ailleurs, pour savoir cette dernière langue il ne suffit point d'avancer hardiment qu'on la possède. On a nouvellement vu des personnes s'attribuer cette qualité qui manifestement ignorent[1] des lois très élémentaires du copte.

En maintenant toujours (p. 1) la thèse suivant laquelle l'égyptien serait une langue sémitique, l'auteur de »Aeg. Gram.» paraît néanmoins avoir le sentiment de la témérité que présente un pareil rapprochement, vu la différence qui existe entre les langues sémitiques d'un côté et l'égyptien de l'autre. C'est sans doute pourquoi il se hâte de chercher d'atténuer la mauvaise impression que doit provoquer cette témérité par une observation qui montre que l'expérience qu'il a tirée de l'étude des langues est contraire à celle qu'en tirent les linguistes en général. Voici donc ce qu'il dit pour défendre sa position précaire: »Unter allen diesen Sprachen hat sich das Aegyptische am frühesten von der ursprünglichen Gestalt entfernt, vermutlich *weil die Sprache in Aegypten von einem Kulturvolke gesprochen wurde*». Cette dernière raison pourrait être invoquée ici, s'il s'agissait de soutenir que l'égyptien, parmi les langues comparées, est celle qui a *le mieux conservé* sa forme originaire, mais employée pour prouver le contraire, elle est parfaitement — déplacée. L'auteur de »Aeg. Gram.» fera donc bien d'étudier le langage en général avant d'emprunter des preuves à ce terrain visiblement peu exploré par lui. De cette étude, si elle se fait, il

[1] Cfr *Sphinx* VII, pages 64 et 68.

apprendra sans doute que plus une nation est civilisée et plus elle conserve sa langue intacte; plus elle est barbare et plus sa langue est sujette à des changements: sans littérature il n'y a aucune civilisation, celle-ci reposant essentiellement sur la facilité de propager la connaissance des résultats du travail de l'homme, facilité qui présuppose en premier lieu une langue fixée par écrit.

En examinant (p. 1, 2) les différentes phases de l'histoire de la langue égyptienne, »Aeg. Gram.» statue que les quatre périodes précédant celle du copte emploient, toutes les quatre, une écriture dépourvue de voyelles: »sind sämtlich ohne Vokale geschrieben». Cette opinion ne peut nullement se soutenir en présence des faits que LEPSIUS et LE PAGE RENOUF ont relevés contre elle. Répéter les arguments de ces deux grands savants serait sans doute perdre inutilement du temps et du papier. Il suffit probablement de renvoyer le lecteur au *Königsbuch*[1] et aux nombreux articles du

[1] Le procédé employé dans la partie phonétique de l'introduction de "Aeg. Gram." mérite d'être refuté par la citation de quelques paroles de LEPSIUS (*Königsbuch*, p. 177). Les voici: "Erstens legt er grösseres Gewicht auf die ***semitischen*** als auf die ***koptischen*** Umschreibungen. Dabei wird nicht in Betracht gezogen, dass 12 Laute in einer sich regelmässig fortbildenden Sprache nicht spurlos verschwinden können. Wenn sie aber später noch gesprochen wurden, so war kein Grund vorhanden, nicht auch für diese Laute bei der Aufnahme des griechischen Alfabets neue Zeichen hinzufügen, wie man es für die ungriechischen Laute ϣ, ϥ, ϧ, ϩ, ϫ, ϭ gethan hatte. Kurz wir müssen ohne Zweifel die altägyptischen Laute vielmehr in der koptischen, nicht in der ganz verschiedenen hebräischen Sprache, nachweisen können. Dieser Wiederspruch ist um so grösser, da die Kopten mehrere von den Lauten, die hieroglyphisch unterschieden worden sein sollen, wie ⲅ, ⲇ, ⲍ, in ihr Alphabet aufnahmen, und sie dennoch nie in solchen Wörtern verwendeten, in denen ihr Laut vorhanden gewesen sein soll, sondern nur in ***griechischen*** Wörtern. Es kommt hinzu, dass die hebräischen Umschreibungen sich häufig als sehr unvollkommen nachweisen lassen und daher überhaupt wenig Vertrauen verdienen, während die Vergleichung verwandter Wurzelwörter für genauere Lautbestimmungen ganz unstatthaft ist". — Les paroles de LEPSIUS montrent d'ailleurs — ce que tout le monde sait — que la théorie de l'école actuelle de Berlin n'est nullement originale, puisqu'elle est simplement une répétition de vues professées occasionellement il y a 50 ans par Brugsch,

savant anglais, notamment à celui initulé »Egyptian Phonology I» (*Proceedings* XI, pp. 107—115).

Pour permettre à tout le monde de se former une idée de l'impossibilité de la théorie préconisée en cette matière par le groupe dont l'auteur de »Aeg. Gram.» est le chef reconnu, je me bornerai à examiner au hasard quelques faits se rattachant à la première lettre, 𓄿, de l'alphabet égyptien. Cette lettre, selon »Aeg. Gram.», est une consonne ꜣ représentant un »sogen. Adler».

Si nous recherchons dans les transcriptions grecques la manière dont se rend le 𓄿 égyptien, nous constatons qu'en général il correspond à une voyelle. Au début des mots cette voyelle est régulièrement un α. En voici des preuves! Au décret de Canope les noms propres grecs Ἀπολλωνίδης, Ἀπελλαῖος se rencontrent ayant pour correspondants égyptiens deux groupes, chacun commençant par un 𓄿. Par LEPSIUS (*Königsbuch* N° 684, 686, 690) nous savons également que le **a** initial des noms *Alexandros* et *Arsinoe* s'écrivait régulièrement avec le même signe 𓄿. Ces faits prouvent évidemment que le 𓄿 égyptien au début des mots avait le son de la lettre grecque α selon l'acception des auteurs des versions égyptiennes des documents en question. 𓄿 est donc au témoignage des scribes égyptiens une voyelle. A l'intérieur des mots où les voyelles perdent souvent de leur netteté, l'équivalent égyptien du grec α, *quand cet*

---

vues que ce grand savant a reprises un moment au déclin de sa vie. Il est du reste intéressant de constater que LE PAGE RENOUF a, lui aussi, une fois, penché pour le sémitisme comme explication de l'origine de l'égyptien. Voir LE PAGE RENOUF, *Egyptological and Philological Essays I*, page 182. Mais le fait que néanmoins le grand savant anglais a cru devoir abandonner cette opinion pour la combattre, indique, à mon sens, que la théorie en question, bien que spécieuse, est inadmissible devant l'examen d'un linguiste véritable.

équivalent est exprimé, est tantôt , comme dans le groupe égyptien reproduisant le grec Μενεκρατεία, tantôt il est , comme pour *Alexandros.* Le signe est donc aussi une voyelle tout comme , circonstance qui résulte d'ailleurs du fait que remplace souvent au début des groupes correspondant à *Alexandros, Arsinoe.*

En consultant le copte nous avons des indices que initial peut correspondre à ⲁ, grâce à l'équation = ⲁⲧ, préfixe négatif[1]. Au début des mots coptes, ⲁ ne correspond d'ailleurs que par exception — cfr p. ex. ⲁⲓ *esse* équivalant à — à . Mais à l'intérieur des vocables, cette équivalence est plus fréquente, comme dans ⲡⲁⲓ, ⲧⲁⲓ, ⲛⲁⲓ, correspondant à , ϩⲁⲓ, »mari» = , ⲥⲁⲓ *trabs* = , Ⲥⲁⲓ = »la ville de Saïs», etc. Une preuve ultérieure en faveur de = *ai* nous offre le grec καίσαρος, à côté de l'égyptien et varr.

La lettre étant donc certainement une voyelle (*a*), il faut se rappeller que cette voyelle en copte quelquefois représente la nuance *o,* p. ex. dans ⲱⲧⲡ, ⲱⲡⲧ = ; ⲱⲥϧ = . Cfr aussi ⲉⲟⲟⲩ = .

Ayant déjà relevé des preuves indiquant que peut supplanter , *en guise de voyelle,* nous constatons maintenant

[1] Cfr *Zeitschrift* 1881, p. 51, n. 2. Il aurait fallu ajouter dans cet endroit le nom de Le Page Renouf (*Zeitschrift* 1874, p. 102).

qu'un grand nombre de mots égyptiens à initial, p. ex. , , etc. [Voir notamment *Sphinx* V, pages 205, 206] peuvent remplacer cette lettre par . Il est donc évident que doit être compté comme voyelle, fait qui est corroboré par l'auteur de »Aeg. Gram.» lui-même qui — bien qu'il ait nié d'abord que l'écriture hiéroglyphique emploie des voyelles — s'exprime (p. 38, § 80) en décrivant l'extérieur des mots égyptiens ainsi: »Jedes (sic!) Wort begann mit einem Konsonanten; dabei erhielt jede Doppelkonsonanz einen kurzen **Vorschlagsvokal,** der aber nur ausnahmsweise geschrieben wurde (in den Pyr., neuäg .....).»

Comme on le voit, l'auteur de »Aeg. Gram.» reconnaît l'existence d'une voyelle dans l'écriture égyptienne, bien qu'il ait commencé le dit manuel par décréter l'absence totale de voyelles dans cette écriture! En consultant page 5 de son »Die Flexion des aegyptischen Verbums», nous y rencontrons ces paroles: »Aber die übelste Sorge, die uns die schwachen Consonanten bereiten, ist doch die, *dass wir in einzelnen Fällen mit der Möglichkeit rechnen müssen, dass das und einfach einen Vocal bezeichnen soll.* Ich halte dies in einer grammatischen Endung — im Gegensatz zu Sethe — für möglich».

Donc l'auteur de »Aeg. Gram.» admet que , au début[1] et à la fin de certains mots, joue le rôle d'une voyelle, ce qui ne l'a point empêché de publier une grammaire en deux

[1] Cela étant, le groupe , correspondant au copte ⲁⲙⲟⲩⲛ et au grec Ἄμμων, eût dû se lire *àmon.* "Aeg. Gram." le lit néanmoins *ʿimon* [p. 9 § 16].

éditions où *l'absence complète de voyelles dans l'écriture égyptienne est imperturbablement soutenue.*

Toute la théorie sémitisante [1] tombe du reste en poussière avec l'admission de voyelles dans l'écriture hiéroglyphique. Que deviennent les »*verba tertiæ w und j*«, ou toutes sortes d'autres curiosités sémitiques dont on a daigné affubler l'égyptien — si »𓄿 et 𓇋 représentent des voyelles«?!

En reconnaissant l'existence de voyelles dans l'écriture hiéroglyphique, l'auteur de »Aeg. Gram.« a en même temps avoué que cet ouvrage, *dans ses parties les plus centrales*, est manqué. Le but du présent article étant avant tout de démontrer l'insuffisance de la »Aeg. Gram.« de servir de manuel à l'usage des commençants, nous n'allons pas pousser plus loin notre examen quant aux prétendues »consonnes«, que l'école de Champollion regarde comme des voyelles.

Si, d'accord avec »Aeg. Gram.«, on attribue à l'égyptien une origine sémitique, *il faudrait d'abord démontrer que le copte est une langue sémitique*, au point de vue morphologique. Mais cette démonstration n'a pas été faite jusqu'ici et nous doutons fort que l'école de Berlin soit à même de remplir cette condition indispensable à une soutenance effective de sa théorie sémitisante.

Encore une chose à noter pour la démonstration de cette dernière, c'est que le vocabulaire sémitique dont on use pour la comparaison avec l'égyptien devrait être *de la même époque* que les mots égyptiens dont on avance l'origine sémitique. Mais cette seconde condition est loin d'avoir été remplie. Si l'on excepte les monuments conservés en écriture cunéiforme, tout le reste de la littérature sémitique — telle que nous la connaissons — est de date beaucoup plus ré-

---

[1] Cfr *Proceedings* XXIV, p. 358 et XXV, p. 57 et p. 162, articles de MM. Montet, Naville et Lieblein qui combattent vigoureusement la théorie sémitisante.

cente que les papyrus de la XIX[e] dynastie contenant le gros des vocables sémitiques introduits en égyptien. Cela étant, les vocables arabes ou hébreux qu'on rapproche des mots égyptiens en question peuvent fort bien avoir sonné d'une manière tout à fait différente à l'époque de la XIX[e] dynastie Manéthonienne, et leur sens peut aussi alors avoir été un autre. C'est que la *tradition orale*, quelle que soit sa puissance, n'a jamais la solidité de la *tradition écrite*. Celle-ci seule peut conserver intact ce dont elle est dépositaire.

Si les adhérents de la théorie sémitique voulaient être logiques, ils devraient recourir, pour démontrer cette théorie, à l'assyrien (ou, comme on dit aussi [1], au *babylonien*) qui seul peut fournir des vocables de la même époque que celle des dits papyrus égyptiens. Mais cela serait sans doute la ruine de cette théorie, l'écriture cunéiforme admettant notoirement l'emploi de *voyelles écrites*.

Avant de quitter l'examen de l'écriture égyptienne, nous nous permettons d'attirer l'attention de nos lecteurs sur une question dernièrement posée par un adversaire du système de LEPSIUS, question qui a été formulée ainsi [2]: »what shall we say of a system of transliteration which renders three of them (= the vowels) by »a» (a, ȧ, ā), and the fourth by »u»? A remarkable vowel system, which contains three »a's» and one »u»!»

Cette critique acerbe de la mesure de Lepsius de séparer les trois signes 𓄿, 𓇋 et 𓂝, en les désignant par la lettre *a* (avec ou sans note distinctive), n'est point justifiée, car le grand savant allemand savait parfaitement ce qu'il faisait en inventant cette partie de son système de transcription. Quiconque s'est occupé de questions de linguistique sait sans doute que le son *a* a une tendance de se modifier,

[1] NÖLDEKE, *Die semitischen Sprachen*, p. 40.

[2] *Proceedings* XXIV, p. 360.

dans bien des cas, soit vers *ä* soit vers *o*. L'égyptien a conservé des traces de cette tendance dans bien des mots coptes, et c'est cette circonstance dont Lepsius, avec sa finesse supérieure, a tenu compte en introduisant les susdites formes de la lettre *a*.

Avant de terminer notre examen de cette partie de »Aeg. Gram.», nous énumérerons une série de points où, à notre avis, »Aeg. Gram.» ici doit être modifiée ou remaniée.

Page 2. On lit vers la fin de la page ceci: »Zum Glück sind im Koptischen die alten Formen nur durch wenige Lautgesetze verschoben und im Ganzen treu erhalten». Est-ce là autre chose qu'une hypothèse? Ou bien si c'était la stricte verité, que l'auteur de »Aeg. Gram.» nous apprenne à quelle époque p. ex. les verbes variables remontent! J'avais cru que beaucoup de ces verbes dussent leur existence à la fixation en écriture copte de la langue égyptienne, par suite des jeux de l'analogie et d'autres circonstances psychologiques qui se firent accepter à un moment aussi »psychologique» que celui-là.

Page 5, »Aeg. Gram.» dit »*rmṯ* 'Mensch' fast stets *rṯ*, da die richtige Schreibung unschön wäre». Cette explication me paraît inadmissible. Les deux formes sont plutôt à regarder comme des variations dialectales d'un même mot. De même, , par rapport à (dans les textes pyramides), présente une variation dialectale. Dans le premier cas nous sommes en présence d'un côté d'un *m* qui sonne, de l'autre d'un *m* consonnantique; dans le second, il y a un *r* transformé en voyelle et un *r* consonnantique. J'ai exposé, dans les Actes du Congrès des Orientalistes de Stockholm [1], mes vues en faveur de l'existence de *nasalis sonans* et de *liquida sonans* en égyptien. Personne ne les ayant réfutées jusqu'ici, je pense qu'elles méritent peut-être autant d'attention que les hypothèses dont l'école de Berlin inonde notre science.

Dans un travail [2], paru il y a bien longtemps, nous avons relevé des preuves en faveur de l'existence de dialectes dans l'ancien égyptien. Il est vrai que l'auteur de »Aeg. Gram.» et une autre personne ont déclaré d'un commun accord que notre essai était »misslungen». Où sont les preuves de cet insuccès

---

[1] IV, page 33.

[2] Dialectes egyptiens retrouvés au Papyrus Harris No 1. Stockholm 1882.

dont ces deux MM. nous gratifient largement? Moi, au moins je ne les connais pas. Lorsque, comme l'auteur de »Aeg. Gram.«, on prétend quelquefois que le copte donne la clef de la grammaire de l'ancien égyptien, pourquoi ne pas admettre à priori l'existence de dialectes dans celui-ci? Est-ce peut-être par ce qu'on n'est pas au fond très sérieux, en conférant au copte un pareil rôle?

Page 15, l'auteur énumère, parmi les »Silbenzeichen«, , qu'il lit ici *ja*, bien qu'il ait reconnu à la page 38 que représente une voyelle. Comme préfixe de l'impératif, p. ex. »ouvre!« = ⲁⲟⲩⲛ, il est au moins certain que le dit »signe de syllabe« équivaut à *a*, c'est-à-dire à une voyelle. A cette occasion et en me souvenant que l'auteur a exclu la catégorie des *interjections* de sa grammaire, je ne puis ne pas énoncer une petite question, peut-être un peu malicieuse: L'égyptien n'a-t-il pas eu d'interjections selon lui, puisque ces vocables consistent pour la plupart d'une simple voyelle (a! o! etc.) qu'il était impossible d'exprimer en écriture, la théorie de notre auteur écartant les voyelles de l'écriture égyptienne! — Selon moi, les interjections, dont l'égyptien, comme toute autre langue, a dû avoir un certain nombre, prêtent un appui vigoureux en faveur de l'acception de ceux qui combattent la théorie excluant les voyelles de l'alphabet égyptien.

Page 16, le groupe ne signifie nullement »Herr der Kronen beider Aegypten«, mais plutôt »die Kronen beider Aegypten« (PIEHL, *Proceedings* XX, pages 198—201).

Page 18, le signe employé dans le groupe signifiant »Truppe«, ne se lit point *àst,* comme le dit notre auteur. (Voir PIEHL, *Proceedings* XIII, pages 106, 107).

Page 19, le mot »crocodile«, de »Aeg. Gram.« s'écrit plutôt avec un intermédiaire, ce mot dérivant de »oeuf«; le crocodile, suivant les égyptiens, étant *l'animal* (sorti) *d'un oeuf.*

Page 21, »Zeitalter« *sans trait* | (cité de l'auteur par opposition à , avec le même trait) est un exemple très malheureux, mon expérience m'ayant fait voir que le trait accompagne quelquefois le groupe en question.

Page 29, en parlant de »Abkürzungen und ungenaue Schreibungen», il est dit, entre autres, ceci: »Aber auch andere Konsonanten (sic!) werden in manchen Worten ständig oder doch öfters ausgelassen, da das Wort schon so wie so genügend gekennzeichnet scheint. Merke insbesondere die häufigen Worte: 𓏏𓆑 für 𓇋𓏏𓆑 »Vater», 𓐍𓏏 für 𓇋𓐍𓏏 »Sache», etc. De cette règle de la »Aeg. Gram.» il faut rapprocher celle-ci, due à Le Page Renouf (*Grammar*, pages 8—10): »Egyptian words often begin with two consonants, which sometimes produces a harsh ort disagreeable sound. In cases of this kind it is not unusual to find, as in Hebrew (sic!), a second form of the word beginning with a vowel intended to support the first of the two consonants». Dans la longue série de mots — avec et sans 𓇋 initial — qu'énumère fort bien à ce propos le grand savant anglais, le groupe 𓐍𓏏 se trouve enregistré. Il faut rappeler en passant qu'on en rencontre dans les textes tantôt la forme 𓇋𓐍𓏏, tantôt celle de 𓄿𓐍𓏏, ce qui corrobore ultérieurement nos paroles (p. 123) concernant l'échange de 𓇋 avec 𓄿 au commencement des mots égyptiens.

Jakob's Vermächtnis[1]

aus dem Koptischen übersetzt

von Lic. phil. **Ernst Andersson** zu Upsala.

Dieses wieder ist der Hintritt unseres Vaters, des Patriarchen Jakob — er, den man Israel nennt — den 28sten im Monat Mesori, mit Gottes Frieden. Amen.

Aber als die Zeit unseres geliebten Vaters, des Patriarchen Jakob, des Sohns Isaks, des Sohns Abrahams, genaht war, dass er aus dem Leibe gehen sollte, so geschah es — aber der gottliebende Jakob war sehr vorgerückt in seinem Alter — dass der Herr den Erzengel Michael zu ihm sandte, und er sagte zu ihm: »Mein geliebter Israel und gute Wurzel, schreibe deinen Söhnen deine belehrenden Worte und bestätige ihnen dein Vermächtnis! Sorge für deine Hausleute, denn die Zeit ist gekommen, dass du zu deinen Vätern gehen und dich mit ihnen zur ewigen Zeit freuen wirst». Aber nachdem der gottliebende Jakob dieses von dem Engel gehört hatte, antwortete er und sagte zu ihm also: »Mein Herr», — seine tägliche Beschäftigung war nämlich mit den Engeln zu sprechen — er sagte (also) so zu ihm: »Der Wille des Herrn geschehe!» Und Gott segnete unseren Vater Jakob und überliess ihm einen einsamen Platz, in welchen hinein er sich zurückzog, wenn er Tag und Nacht

[1] Für den koptischen Text vgl. I. Guidi: Il Testam. di Giacobbe [Auszug aus Rendiconti Della Reale Accademia Dei Lincei. Serie Quinta. Vol. IX, Roma 1900].

seine Gebete an Gott verrichtete, während die Engel ihn besuchten, über ihn wachend, ihn beschützend und ihm in allem Kraft gebend. Gott segnete ihn, und sein Volk vermehrte sich sehr in Ägyptenland. Denn in der Zeit, als er nach Ägypten hinunter zu Joseph seinem Sohn ging, waren seine Augen schwach geworden, zufolge des vielen Weinens und der Unruhe wegen seines Sohns Joseph, aber nachdem er nach Ägypten hinuntergekommen war, bekam er sein volles Gesicht, nämlich nachdem er das Gesicht seines Sohns Joseph geschaut hatte. Und Jakob Israel warf sich auf sein Gesicht (und dann) seinem Sohn Joseph um den Hals, küsste ihn weinend, indem er sagte: »Möge ich jetzt sterben, denn ich habe noch einmal dein Angesicht geschaut während du noch lebst[2], o mein Geliebter«. Aber Joseph war ein König über ganz Ägypten. Jakob wohnte im Lande Gosen 17[3] Jahre und wurde sehr alt, indem er die Zahl seiner Tage gefüllt hatte[4]. Er bewahrte all die Gebote und die Furcht des Herrn. Und seine Augen wurden schwach, so dass er keinen Menschen sah zufolge des besonders hohen Alters. Er hob seine Augen gegen den scheinenden Engel empor, der mit ihm redete, indem er die Gestalt und das Gesicht seines Vaters Isak annahm. Er fürchtete sich und wurde erschrocken. Der Engel sagte zu ihm: »Fürchte dich nicht, Jakob! Ich bin der Engel, der von deiner Kindheit an mit dir wandert. Ich habe dich erkoren, den Segen deines Vaters Isak und deiner Mutter Rebecka zu empfangen. Ich bin mit dir, o Israel, in allem, was du thust, und in allem, was du sahst[5]. Ich bin es, der dich von Laban errettete, als er dich verfolgte. Ich gab dir alle seine Güter, ich segnete dich und alle deine Frauen samt deinen Söhnen und all deinem Hornvieh. Ich bin es weiter, der dich aus Esaus Gewalt rettete. Ich bin es ferner, der vor dir den Weg nach Ägyptenland hinunter zeigte, o Israel; ich liess

dich dich weit ausbreiten. Selig dein Vater Abraham, denn er wurde zufolge seiner Gastfreundschaft der gute Freund des erhabenen Gottes. Selig dein Vater Isak, er der dich gezeugt, denn sein Opfer wurde vollendet und Gott wohlgefällig. Selig auch du, o Jakob, denn du hast Gott von Angesicht zu Angesicht geschaut, und du hast das dem erhabenen Gott zugehörige Engelsheer gesehen. Du sahst die Leiter auf der Erde befestigt, indem ihre Spitze bis an den Himmel reichte. Du sahst ferner den Herrn oben[6] auf ihrer Spitze befestigt mit einer unkündbaren Heerschar. Du riefst aus, sagend: Dieses ist Gottes Haus, und dieses ist die Pforte des Himmels! Wohl dir, denn du hast durch Gott Kraft bekommen, und (du bist[7]) mächtig unter den Menschen geworden. Nun also, fürchte dich nicht, o du Gottes Geliebter! Selig du, o Israel, und selig dein ganzer Same, weil ihr bis ans Ende dieser Existenzform Patriarchen genannt werden werdet[8], denn ihr seid mein Volk, und ihr seid die Wurzel der Diener Gottes. Selig jedes Volk, das suchen wird, deiner Reinheit, deinen Tugenden, deiner Gerechtigkeit und deinen guten Thaten zu gleichen. Selig der Mensch, der euer Andenken an eurem Ehrenfest feiern wird. Wohl dem, der ein Liebesmahl in eurem Namen anrichten oder einem Menschen einen Becher Wasser geben wird, oder wer ein vollendetes Opfer an euren Platz oder an jeden Platz in eurem Namen führen wird, oder wer einen Fremdling zu sich nehmen wird oder die Kranken besuchen, oder einen verwaisten trösten oder einen nackten in eurem Namen bekleiden wird, dem wird wahrhaftig nichts gutes in der Welt fehlen; auch in der zukünftigen Lebensform wird[9] er ewiges Leben bekommen. Aber noch mehr (gilt dieses von) demjenigen, der euer Leben mit dessen Mühsale ausführlich beschreiben wird, oder wer es mit seinen Händen schreiben wird, oder wer es aufmerksam

lesen wird und wer es mit Glauben und mit fester Stärke seines[10] Herzens hören wird, nebst demjenigen, der eurer That nachzuahmen suchen wird, denn alle ihre Sünden werden ihnen verziehen werden, und sie werden sich im Reiche der Himmel von euch geliebt machen. Nun also, steh' auf, da du von Plage und Kummer zu ewiger Ruhe geführt[11] und zu nie aufhörendem Labsal und nie aufhörendem Frieden genommen werden wirst, zu nie untergehendem Lichte, zur Freude und Lust nebst geistlicher Befriedigung. Nun also befiehl deinen Söhnen deine Worte, und Friede sei mit dir, denn ich werde mich zu demjenigen, der mich ausgesandt hat, begeben. Aber nachdem er dieses zu ihm gesagt hatte, zog sich der Engel von ihm zurück, zu den Himmeln empor in Frieden, während er ihm nachsah. Aber die Hausleute vernahmen, dass er dem Herrn Beichte[12] ablegte, indem er Ihn mit Danksagungen pries. Und alle seine Söhne versammelten sich zu ihm von dem jüngsten zu dem ältesten von ihnen, indem sie alle weinten und betrübt waren, sagend: »Er wird[13] sich fortbegeben und uns verlassen». Und sie sagten zu ihm: »O, unser geliebter Vater, was sollen wir thun, da wir Fremdlinge sind[14], die in fremdem Lande sind?» Jakob sagte zu ihnen: »Fürchtet euch nicht, denn Gott erschien mir in Mesopotamien, sagend: Ich bin deiner Väter Gott, fürchte dich nicht! Ich bin mit dir zu ewiger Zeit und mit deinem Samen, der nach dir kommen wird, ewiglich. Das Land, auf das du stehst, werde Ich dir und deinem Samen zu ewiger Zeit geben. Und weiter sagte er zu mir: Fürchte dich nicht nach Ägypten hinunter zu gehen[15]! Ich werde mit dir nach Ägypten hinunterkommen, und Ich werde dich dich vermehren lassen. Und ich werde machen[16], dass dein Same zu ewiger Zeit blühen wird und dass Joseph seine Hände auf deine Augen legen wird. Und dein Volk wird sich in Ägypten gar sehr vermehren. Darnach wird es hier-

her zu mir zurückkehren, und Ich werde ihm gutes erweisen um deinetwillen. Jetzt also werdet ihr von diesem Orte[17] hier aufbrechen». Darauf aber nahte die Zeit Jakob Israels, dass er aus dem Leibe gehen sollte. Er rief Joseph und sagte zu ihm so: »Wenn ich Gnade vor dir gefunden habe, so lege deine gesegnete Hand auf meine Lende und schwöre mir einen Eid vor dem Herrn, nämlich meinen Leib in das Grab meiner Väter zu legen[18]». Er, Joseph, aber sagte zu ihm: »Ich werde nach deinem Worte handeln, o mein gottliebender Vater». Sein Vater sagte zu ihm: »Ich wünsche[19], dass du schwörst». Er, Joseph, aber schwur Jakob, seinem Vater, einen Eid in dem, was diese Worte anging, seinen Leib zu dem Grabe seiner Väter zu nehmen, und Jakob betete über den Hals seines Sohns. Aber darauf sandte man einen Boten zu Joseph, sagend: »Sieh, dein Vater ist erschrocken». Er nahm seine zwei Söhne Ephraim und Manasse und ging zu seinem Vater Israel. Nachdem Israel ihrer gewahr geworden war, sagte er zu Joseph: »Was sind von dir(?) diese, o mein Sohn?» Joseph sagte zu seinem Vater Jakob Israel: »Meine Söhne sind diese, die Gott mir im Lande meiner Demüthigung gegeben hat.» Israel sagte: »Nähere sie mir!» Aber Israels Augen waren[20] zufolge des hohen Alters dunkel geworden, indem es ihm nicht möglich war deutlich zu sehen. Und er näherte sie ihm; er küsste sie. Nachdem Israel sie umarmt hatte, sagte er: »Gott wird noch mehr deinen Samen vermehren!» Und Joseph liess seine beiden Söhne, Ephraim und Manasse ihn mit Verbeugung bis zur Erde nieder grüssen. Joseph schob Manasse unter seine rechte Hand und Ephraim unter seine linke Hand. Israel tauschte seine Hände: er legte seine rechte auf Ephraims Haupt und seine linke auf Manasses Haupt. Und er segnete sie, er gab ihnen Erbteile, sagend: »Du Gott, vor welchem meine Väter Abraham und Isak Gnade fanden, Du

Gott, der Du mich von meiner Kindheit an bis an den heutigen Tag genährt hast, Du Engel, der Du mich von all meinen Trübsalen errettest, segnet diese Knaben, die meine Söhne sind (und) unter welchen man meinen Namen und den Namen meiner heiligen Väter Abraham und Isak lässt. Mögen sie sich vermehren, mögen sie zuwachsen, mögen sie zu einer grossen Menge Volk auf Erden werden!» Darauf sagte Israel zu Joseph: »Ich werde sterben, und ihr werdet in das Land eurer Väter zurückkehren, und Gott wird mit euch bleiben. Sieh, du hast mehr Gnade als deine Brüder empfangen, denn ich habe die Amorreer mit meinem Bogen und mit meinem Schwerte genommen». Jakob rief alle seine Söhne und sagte zu ihnen: »Versammelt euch alle zu mir, dass ich euch sage, was euch begegnen wird und ferner was jedem von euch am Ende der Tage widerfahren wird.» Zu ihm versammelten sich sämmtliche Israels Söhne von dem jüngsten bis auf den ältesten von ihnen. Jakob Israel antwortete und sprach zu seinen Söhnen: »Höret zu[21], ihr Söhne Jakobs! Höret euren Vater Israel, von Ruben, meinem Erstgeborenen, bis auf Benjamin!» Er sagte ihnen, was den zwölf Söhnen je nach ihren Namen und ihren Geschlechtern von[22] dem Segen des Himmels widerfahren würde. Darauf schwieg die Menschenmenge, damit er sich ein wenig ruhen möchte. Er wurde zu den Himmeln emporgenommen, um die Ruheplätze zu durchwandern. Und sieh, eine Menge von Strafvollstreckern kamen aus. Verschieden war die Gestalt von einem jeden, indem sie bereit waren die Sünder zu strafen, das heisst, die Buhler und die Huren, die Weichlinge und diejenigen, die fleischlichen Umgang mit Männern pflegen, nebst den Ehebrechern und denjenigen, die Gottes Schöpfung verderbt haben, nebst den Zauberern und den Giftmischern, den Ungerechten und den Götzendienern, nebst den Müssiggängern, den Verleumdern und den Widerspre-

chern. Kurz, was alle Sünden betrifft, die wir erwähnt haben, so sind ihre Strafen zahlreich: das nie auslöschende Feuer, die äussere Finsternis, da wo das Weinen werden wird und das Zähneknirschen nebst dem nie ruhenden Wurm. Und fürchterlich ist es dich vor den Richter zu führen, und entsetzlich ist es in die Hände des lebendigen Gottes zu geraten. Weh allen sündigen Menschen, weil diese Foltermittel und diese Strafvollstrecker ihnen zubereitet sind. Und darauf hob er mich wieder auf, und er zeigte mir den Ort, wo[23] meine Väter waren, nämlich Abraham und mein Vater Isak, ganz und gar scheinend, indem sie lustig waren und sich freuten im Reiche der Himmel in der Stadt des Geliebten. Und er zeigte mir alle die Ruhestätten und alle die guten, den Gerechten zubereiteten Dinge nebst dem, das kein Auge geschaut, und kein Ohr gehört hat, und nicht zu dem Herzen der Menschen gekommen ist, dieses, das Gott denen zubereitet hat, welche Ihn lieben werden, und denen, die Seinen Willen auf Erden thun werden, weil diese, wenn sie ihre Vollendung harmonisch erreichen, Seinen Willen thun[24]. Darauf sagte Jakob zu seinen Söhnen: »Sieh, ich werde von hinnen geführt und bei meinem Volk gelegt werden. Leget meinen Leib bei meinem Volk in das zwiefache Grab auf dem Acker Ephrons, des Chetteers, dasselbe, in welchem man Abraham und sein Weib Sarra begraben hat. In demselben ist Isak begraben auf dem Wege nach dem Felde und(?) dem Grabe, das an demselben ist, dieses, das er von den Kindern Chets kaufte«. Aber nachdem Jakob dieses zu sagen beendigt hatte, zog er seine Füsse auf sein Bett empor, er ging aus dem Leibe wie jeder Mensch. Und der Herr kam aus dem Himmel heraus, indem Michael und Gabriel mit Ihm wanderten nebst zahlreichen Engelslegionen, die Lobgesang vor Ihm sangen. Sie nahmen Jakob Israels Seele zu scheinenden Hütten bei seinen heiligen Vätern Abraham

und Isak. Aber diese sind die Lebensjahre des Patriarchen Jakob Israel. Joseph stellte ihn Pharao vor[25], als er 130 Jahre alt war, und noch 17 Jahre, die er in Ägypten zubrachte. Diese zusammen machen 147 Jahre aus. Er ruhte in wohlhabendem Alter aus, vollendet in allerlei Tugenden und desgleichen in der geistlichen Gnade. Er pries Gott auf jedem seinem Wege mit Gottes Frieden. Amen.

Joseph warf sich über seinen Vater, er küsste[26] ihn, indem er ihn beweinte. Joseph aber gab seinen Balsamierungsdienern Vorschriften, sagend: »Balsamiert meinen Vater sorgfältig auf der Weise der Ägyptier!« Sie verbrachten 40 Tage Israel balsamierend, und nachdem die 40 Tage der Balsamierung Israels zu Ende waren, brachten sie noch 80 Tage ihn betrauernd zu. Aber als die Trauerzeit für Pharao zu Ende war, indem er Jakob zufolge seiner Liebe zu Joseph beweinte, sprach Joseph[27] mit Pharaos Obersten, so zu ihnen sagend: »Wenn ich vor euch Gnade gefunden habe, so leget ein gutes Wort bei König Pharao für mich ein, indem ihr sagt: Mein Vater nahm einen Eid von mir, da er aus dem Leibe gehen wollte, sagend: Begrabe meinen Leib in das Grab meiner Väter im Land Chanaan. Nun also möge er mich bevollmächtigen[28] meinen Vater daselbst zu begraben und (darauf) zurückkehren«. König Pharao sagte zu Joseph, dem Weisen: »Gehe in Frieden und begrabe deinen Vater laut des Eides, den er von dir genommen hat. Nimm die Streitwagen und die (gewöhnlichen) Wagen mit dir nebst allen den Ältesten von meinem Reiche und von meinen Dienern jeden, den du wünschest«. Joseph betete zu Gott vor Pharao, und er ging von ihm fort. Joseph machte sich auf um seinen Vater zu begraben. Mit ihm gingen Pharaos sämmtliche Diener aus nebst den Ältesten von Ägypten, nebst dem ganzen Hause Josephs und seinen Brüdern, nebst dem ganzen Hause Israels. Und die Wagen nebst den Reitern gingen

mit ihm hinauf; die Gemeinde wurde besonders gross. Aber sie lagerten sich auf der Tenne Gadads, die auf dem Ufer jenseit des Jordan liegt. Sie betrauerten ihn dort mit grosser, gar mächtiger Klage. Und sie feierten Trauerfest über ihn während sieben Tage. Die, welche im Tieflande[29] waren, hörten die Klage[30], die auf der Tenne Gadads statt fand. Sie sagten: »Diese grosse Klage ist ägyptisch«. Bis auf den heutigen Tag heisst man jenen Ort die Klage Ägyptens. Sie hoben Israel auf, und sie begruben ihn im Land Chanaan in dem zwiefachen Grabe, welches Abraham zum Besitz für Geld von dem Chetteer Ephron vor Mamre kaufte. Aber Joseph kehrte nach Ägypten nieder[31] zurück, indem seine Brüder und die Gemeinde von Pharaos Haus mit ihm waren. Joseph lebte nach dem Tode seines Vaters noch während vieler Jahre, indem er König über Ägypten war. Aber Jakob Israel starb, und er wurde bei seinem Volke gelegt.

Sieh, dieses haben wir gesagt, indem wir euch den Hintritt unseres Vaters, des Patriarchen Jakob Israel, dargelegt haben nach dem Maasse, das wir haben erreichen können. Ich habe[32] es geschrieben gefunden in den von Gott inspirierten Schriften und in den uralten Sammlungswerken unserer heiligen Väter der Apostel, ich euer Vater Athanasius. Wenn ihr die Bestätigung von diesem Vermächtnis des Patriarchen Jakob wissen wollt, so nehmet den Genesis von Moses, dem Propheten, dem Gesetzgeber, vor euch und leset darin. Euer Verstand wird erleuchtet werden; ihr werdet dieses[33] und mehr als dieses darüber geschrieben finden. Und ferner: ihr werdet Gott und seine Engel finden, nämlich dass Er ihr guter Freund war, während sie noch im Leibe waren, und dass Er manchmal auf vielen Wegen der Schrift mit ihnen redete. Und weiter (werdet ihr finden), dass Er auf mehreren Pfaden in der Schrift mit dem Patriarchen Jakob sprach, sagend: »Ich werde deinen Samen wie die Sterne des Himmels segnen.« Und ferner,

dass[34] Jakob mit Joseph, seinem Sohn, redete, sagend: »Mein Gott erschien mir im Land Chanaan in Lusa, Er segnete mich, sagend: Ich werde dich segnen, ich werde dich dich vermehren lassen, ich werde Völker und Nationen aus dir emporblühen lassen. Ich werde dieses Land deinem Samen nach dir geben zu ewigem Besitz«. Sieh, dieses also, o meine Geliebten, haben wir über unsere Väter, die Patriarchen, gehört. Mögen wir also ihren Thaten und ihren Tugenden nachzueifern suchen: ihrer Liebe zu Gott, ihrer Menschenliebe und ihrer Gastfreundlichkeit, damit wir würdig erfunden werden mögen, ihnen Söhne im Reiche der Himmel zu werden, (und) damit sie bei Gott für uns beten mögen, dass Er uns von den Strafen in der Unterwelt errette, diesen welchen der heilige Patriarch Jakob in seinen von aller Lieblichkeit erfüllten[35] Worten Namen gab, indem er seine Söhne von den Strafen unterwies, sie das Schwert des Herrn Gottes nennend, das heisst: den zubereiteten Feuerfluss, Wellen gegen die Sünder und diejenigen, die befleckt worden sind, aufwerfend. Dieses ist das, was der Patriarch Jakob klar darlegte, als er die zurückgebliebenen von seinen Söhnen unterwies, in der Absicht dass[36] die lernbegierigen (darauf) hören und sich immer des Guten befleissigen sollten: dass sie einander lieben, die Liebe und die Barmherzigkeit lieben sollten, weil die Barmherzigkeit über das Urtheil triumphiert, und die Liebe ihre vielen Sünden verhüllt, und ferner weil wer sich eines Armen erbarmt, Gott Geld auf Zinsen leiht. Nun also, meine Kinder, lasset es an das Gebet und das Fasten nicht mangeln[37], möget ihr ernstlich dabei bleiben, weil sie die Dämonen verfolgen. Meine Kinder, nehmet euch in Acht vor der Unzucht, dem Zorn und der Buhlerei und allen bösen Dingen, aber noch mehr vor der Ungerechtigkeit, der Verleumdung und dem Diebstahl, da keine Ungerechtigkeit[38] das Reich der Himmel ererben wird: weder

Buhler noch Weichling, weder Knabenschänder noch Verleumder, weder Geiziger noch Götzenanbeter, weder einer, der flucht, noch ein Befleckter. Kurz (diese[39]) nebst denjenigen, die übrig sind von denen, die wir erwähnt haben, werden das Reich Gottes nicht ererben. Meine Kinder, preiset die Heiligen, weil sie für euch beten[40], damit euer Same vermehrt werde und damit ihr das Land des Erbtheils zu ewiger Zeit erben möget. Meine Kinder seid gastfreundlich, damit ihr den Antheil unseres Vaters, des grossen Patriarchen Abraham, empfangen möget. Meine Kinder liebet arme Leute, damit Gott dir, so wie du den Armen hier behandeln wirst, das Brot des Lebens zu ewiger Zeit in den Himmeln bis an's Ende geben möge. Wer hier einen Armen mit Essen nähren wird, ihn wird Gott von dem Baum des Lebens nähren. Bekleide den Armen, der[41] hier auf Erden nackt ist, damit er dir in den Himmeln ein Ehrenkleid anziehen möge, und damit du Sohn unseren heiligen Vätern, den Patriarchen Abraham, Isak und Jakob, in den Himmeln zu ewiger Zeit werdest. Kümmere dich um Gottes Wort hier, und denke an die Heiligen, dass sie ihre Memoiren und ihre Lobgesänge niederschreiben mögen denen zum Trost, die auf sie hören werden, damit dein eigener Name in das Buch des Lebens in den Himmeln geschrieben werde[42] und du zu der Zahl seiner Heiligen gerechnet werdest, dieser die Ihm in ihrer Familie wohlgefällig waren und im Lande der Lebenden mit den Engeln tanzen. Wir feiern (sollen feiern[43]) also das Gedächtnis von den Heiligen, unseren Vätern, den Patriarchen, gerade in dieser Zeit jährlich: von unserem Vater, dem Patriarchen Abraham, den 28sten Mesori, von unserem Vater, dem Patriarchen Isak, wieder den 28sten[44] Mesori, aber von unserem Vater Jakob ferner den 28sten dieses selben Monats Mesori, wie wir es geschrieben gefunden in den uralten Sammlungswerken unserer heiligen Väter,

die Gott wohlgefällig waren. Uns allen gemeinlich wird es durch ihre Gebete und ihre Fürbitte widerfahren, dass wir ihren Antheil und ihr Loos in dem Reiche unseres Herrn und unseres Gottes und unseres Erlösers Jesus Christus erreichen werden — Er, der durch Ihn ist[45]; mit Ihm ist[45] die Herrlichkeit des Vaters nebst dem Heiligen Geiste, dem Belebenden, jetzt und immer und zu ewiger Zeit. Amen.

Denke an mich, dass Gott alle meine Sünden verzeihe, mir die Einsicht gebe und mir die sündfreie Ruhe verleihe. Amen.

Anmerkungen.

[1] ⲉϩⲣⲟⲩϣ. vgl. Isak's Vermächtnis Anm. 16.

[2] ⲉⲧⲓ ⲉⲕⲟⲛϧ, vgl. die Parallelstelle im Pentateuch Koptisch von P. DE LAGARDE, Gen. 46, 30. Ausserdem vgl. hiermit ⲉⲧϫⲉⲛ ⲉⲕⲟⲛϧ, STERN, Kopt. Gr. § 621 und I. GUIDI. Il Testam. di Giacobbe s. 258 z. 2.

[3] ⲛ̅ⲓ̅ⲍ̅. fehlerhaft statt ⲙ̅ⲓ̅ⲍ̅, wie man es meist findet. z. B. DE LAGARDE. Der Pentateuch Koptisch, Gen. 47. 28. ⲛ̅ in fehlerhafter Stellung statt ⲙ̅ begegnet dem Leser auch in Pistis Sophia von M. G. SCHWARTZE s. 324 z. 23 ⲛ̅ ⲯⲓⲥ statt ⲙ̅ ⲯⲓⲥ, was aus der Zeile 20 auf derselben Seite hervorgeht, Vgl. auch unten Anm. 25.

[4] ⲛⲉ am Ende des Participialsatzes ist pleonastisch und muss gestrichen werden. ⲛⲉ lässt sich jedoch mit dem folgenden verbinden also ⲛⲉ ⲁϥⲁⲣⲉϩ = Er hatte bewahrt.

[5] ⲉⲧⲁⲕ- ist vielleicht in ⲉⲧⲉⲕ- zu verbessern analog mit dem vorhergehenden ⲉⲧⲉⲕ-. Übersetze dann: «in allem was du siehst».

[6] ⲉϧⲣⲏⲓ ist fehlerhaft. Der Zusammenhang erfordert ⲉϩⲣⲏⲓ = oben. Vgl. P. DE LAGARDE, Der Pentateuch Koptisch, Gen. 28, 13.

[7] Statt ⲛ̅ϫⲱⲣⲓ ist wahrscheinlich ⲁⲕϫⲱⲣⲓ zu lesen analog mit dem vorhergehenden ⲁⲕϫⲉⲙϫⲟⲙ.

[8] ϫⲉ ⲉⲧⲛⲁ, vgl. Isak's Vermächtnis Anm. 4.

[9] Der Satz ist wahrscheinlich mit ⲉϥⲉϣⲱⲡⲓ ⲛⲁϥ oder ähnlichem zu ergänzen.

10 потϩнт lies пецϩнт.

11 ϫе етна, vgl. oben Anm. 8.

12 ероϩомоλогιζесӨе lies ереϩомоλогιζесӨе, vgl. I. GUIDI, Il Testam. di Isacco s. 233 z. 2.

13 еqна ist ein Sahidicismus statt аqна im boheir. Dialect.

14 sc. пе.

15 ϣе sc. пак, vgl Isak's Vermächtnis Anm. 5.

16 Vor dem Conjunctiv нтеq scheint es nothwendig ein Verbum regens einzuschieben, z. B. »ich mache dass . . .».

17 маι lies ма · маι ist die Pluralform und hier als ein Schreibfehler anzusehen.

18 Was dies und das Folgende betrifft, vgl. die entsprechenden Stellen im Pentateuch Koptisch von P. DE LAGARDE, Gen. Kap. 47—50.

19 ει- ist ein Sahidicismus. Man erwartet im Boheir. аι-. Vielleicht ist jedoch ει- mit ϯ zu verbessern, also ϯотωϣ.

20 аτерϩλоλ пе, lies vielmehr пе аτерϩλоλ пе, vgl. DE LAGARDE, Der Pentateuch Koptisch, Gen. 48, 10.

21 сωтем е, е ist fehlerhaft und muss gestrichen werden, vgl. DE LAGARDE, Der Pentateuch Koptisch, Gen. 49, 2.

22 ϧен = εϐоλϧен, vgl. Abraham's Vermächtnis Anm. 7. In dem sahidischen Dialect findet man bisweilen ϩн = εϐоλϩн, z. B. SCHWARTZE, Pistis Sophia s. 118 z. 3—4 . . . . ϩм пе χаос, ϩм = εϐоλϩм, s. 119, z. 3, s. 153 z. 17 und anderswo.

23 пιтопос ере, lies vielmehr ете statt ере, vgl. пιма ете hier und da in dem vorliegenden koptischen Texte.

24 ϫе . . . . етιрι, wegen des Partic. nach ϫе = weil vgl. Isak's Vermächtnis Anm. 4. Vielleicht dürfte der koptische Text hier durch die Lesung ϫе . . . . сеιрι verbessert werden.

25 мпемөо нфарао, н ist fehlerhaft, man erwartet regelmässig мпемөо мфарао, vgl. DE LAGARDE, Der Pentateuch Koptisch, Gen. 47, 7 und I. GUIDI, Il Testam. di Giacobbe s. 256 z. 12. Dieselbe Unregelmässigkeit findet sich auf der Seite 257 z. 9 des vorliegenden koptischen Textes vor, wo man liest: нте пнι нфарао statt нте пнι мфарао.

26 аqотωϣт = er küsste, vgl. DE LAGARDE, Der Pentateuch Koptisch, Gen. 50, 1.

27 Ꙗ ιωснф, lies а ιωснф als Nachsatz zum vorhergehenden Стат- etc., vgl. DE LAGARDE, Der Pentateuch Koptisch, Gen. 50, 4.

28 отасаϩнι Druckfehler, lies отаϩсаϩнι.

29 пкаϩι нϫанι, vgl. DE LAGARDE, Der Pentateuch Koptisch Gen. 50, 11 пкаϩι нχанаан.

30 ϩнкι, Drückfehler, lies ϩнϐι.

31 еϩрнι ist fehlerhaft, lies еϧрнι, vgl. die Parallelstelle im Pentateuch Koptisch von P. DE LAGARDE, Gen. 50, 14.

[32] Vor ⲉⲥⲥⲃⲏⲟⲩⲧ habe ich ⲁⲓϫⲉⲙⲥ eingeschoben. Vielleicht dürfte es dem Sinn genauer entsprechen ⲁⲛϫⲉⲙⲥ zu lesen.

[33] ⲧⲉⲧⲉⲛⲛⲁϫⲓⲙⲓ ⲛⲁⲓ ist incorrect. Lies ⲛ̇ⲛⲁⲓ statt ⲛⲁⲓ. ϫⲓⲙⲓ als stat. absol. erfordert sein Object mit ⲛ̇.

[34] Vor ⲉⲣⲉ ist ein eingeschobenes ⲧⲉⲧⲉⲛⲛⲁϫⲓⲙⲓ ϫⲉ hinzuzudenken.

[35] ⲉⲧⲙⲉϩ statt eines regelmässigen ⲉⲑⲙⲉϩ im Boheir. ist nebenher zu bemerken Der Wechsel ⲉⲧ:ⲉⲑ und ⲙⲉⲧ:ⲙⲉⲑ im Boheir. vor einer Liquide oder einem Halbvocal ist wie der Wechsel ⲕ:ⲭ (Præs. I. 2 sg.) sehr gewöhnlich. Ich erwähne einige Beispiele: I. GUIDI, Il Testam. di Giacobbe s. 258 z. 17—18, DE LAGARDE, Der Pentateuch Koptisch, Exod. 4, 15 und 8, 5; ferner Exod. 4, 21 und anderswo. In diesem Zusammenhang benutze ich mich der Gelegenheit auf die unregelmässige Schreibung im Pentateuch Koptisch von P. DE LAGARDE, Exod. 4, 13 ⲉ̇ⲧⲉⲭⲛⲁ statt ⲉ̇ⲧⲉⲕⲛⲁ hinzuweisen.

[36] ϫⲉ ϩⲓⲛⲁ ⲉⲩⲉ vgl. I. GUIDI, Il Testam. di Giacobbe s. 258 z. 18, 19 und 20, wo man den Conjunctiv findet.

[37] sc. wahrscheinlich ein Verbum, z. B. ϣⲱⲧ.

[38] ϭⲓⲛ̄ϭⲟⲛⲥ ist die sahidische Schreibung. Der boheir. Dialect schreibt ϭⲓⲛ̄ϫⲟⲛⲥ, vgl. I. GUIDI, Il Testam. di Giacobbe s. 253 z. 13.

[39] sc. wahrscheinlich ⲛⲁⲓ.

[40] ⲡ̄ⲑⲱⲟⲩ ⲉⲧⲧⲱⲃϩ = sie beten. vgl. Isak's Vermächtnis Anm. 24.

[41] ⲉϥⲃⲏϣ statt ⲉⲑⲃⲏϣ, vgl. Isak's Vermächtnis Anm. 17. ⲉϥⲃⲏϣ lässt sich jedoch hier als Particip. indefinit. mit conditionaler Nebenbedeutung erklären.

[42] ϫⲉ ϩⲓⲛⲁ ⲉⲩⲛⲁ, ⲉⲩⲛⲁ ist zu bemerken als ungewöhnliche Construction nach ϫⲉ ϩⲓⲛⲁ. Ausserdem vgl. Abraham's Vermächtnis Anm. 40.

[43] Der koptische Text lässt sich hier vielleicht durch ⲉⲛⲉ̇- statt ⲉⲛ- verbessern.

[44] ⲕ̄ⲙ̄ ist wahrscheinlich Schreibfehler statt ⲕ̄ⲏ̄, vgl. I. GUIDI, Il Testam. di Abramo s. 158 z. 5 und Il Testam. di Isacco s. 224 z. 2.

[45] sc. ⲡⲉ. Wahrscheinlich steckt hier ein Fehler. Vgl. Il Testam. di Abramo s. 180 z. 2—3, wo ⲡⲉ auch einzuschieben ist.

MORET, ALEXANDRE, Le Rituel du culte divin journalier en Egypte. [Annales du Musée Guimet] Paris, Leroux 1903.

Jusqu'à présent le rituel proprement dit, les cérémonies accomplies dans les temples ont peu attiré l'attention des égyptologues. Tandis que tout ce qui tient aux funérailles a été l'objet d'études savantes de MM. Maspero, Schiaparelli, Amélineau et d'autres, on se détournait volontiers des scènes monotones qui se répètent dans tous les temples. On y voit invariablement le roi faire une offrande en prononçant quelques paroles dont le sens ésotérique nous échappe trop souvent. Puis, quel est le lien qui unit ces diverses cérémonies qui à première vue paraissent être des tableaux sans rapport immédiat les uns avec les autres? Qu'est-ce qui a fait choisir celui-ci plutôt que celui-là, pourquoi ici des parfums, là des vêtements ou des fleurs?

M. Moret nous apporte la réponse à une partie de ces questions. Il nous présente un tableau du rituel de tous les jours, tel qu'il est décrit dans des papyrus de Berlin et sur les murs du temple d'Abydos. Avant lui, M. LEFÉBURE dans ses remarquables travaux s'était à plusieurs reprises attaqué à ce sujet difficile, et souvent rebutant. M. O. VON LEMM avait attiré notre attention sur les documents du Musée de Berlin. M. Moret a fait une étude comparative des divers textes, il les a interprétés, et nous avons ainsi l'image fidèle du rituel que le prêtre de service avait à célébrer chaque jour.

De ce travail consciencieux et fort instructif il ressort que le culte ce composait de plusieurs parties principales: d'abord d'une purification du prêtre et du sanctuaire, après quoi le prêtre ouvrait le naos, et y entrait une première fois, puis une seconde fois pour apporter des offrandes et faire la toilette de la statue; et après une dernière série de purifications il sortait du naos et apposait son sceau sur la porte. Dans lès papyrus comme dans le temple, le rite est indiqué en quelques mots qui sont un titre de chapitre, puis on nous donne les paroles mystiques ou magiques qui doivent être prononcées à cette occasion.

Nous ne pouvons pas suivre M. Moret dans tout le détail de ce rituel compliqué, dont il traduit tous les textes en les accompagnant d'un commentaire où abondent les faits et les idées. Ce que nous voudrions faire ressortir ici c'est la portée de l'idée mère du travail de M. Moret, à la démonstration de laquelle il s'est appliqué pendant tout le cours de son étude.

Suivant M. Moret il n'y aurait eu en Egypte qu'un seul culte, celui des morts: »le culte divin s'adresse donc à des êtres mortels qui comme Râ meurent chaque jour et sont à toute heure sous le coup d'une attaque possible d'un dieu typhonien. Le but du culte en Egypte, fut dès lors de préserver le dieu de la mort possible en pratiquant sur lui les rites qui avaient pu ressusciter Osiris et les hommes défunts». Présentée sous une forme aussi précise, cette théorie jette un jour fort intéressant sur l'origine du culte en Egypte. Si tous les dieux sont des Osiris, alors il est évident que tous les rites sacrés sont nés du culte des morts, et les différents dieux ne sont que des humains morts, des parents ou des ancêtres auxquels leurs descendants ont donné les attributs de la divinité.

Il est certain que le culte d'Osiris a tenu une grande

place dans la religion égyptienne. On le retrouve presque dans tous les temps et dans tout l'ensemble du pays, ce qu'on ne pourrait pas dire au même titre d'Amon ou de Hathor. M. Moret n'a pas de peine à nous citer des textes qui montrent l'identité d'Osiris avec les autres dieux, et par conséquent l'identité du sort qui attend les uns et les autres, celle des phases de croissance et de déclin, de mort et de reconstitution par lesquelles ils doivent passer. Mais peut-on-dire que pour l'Egyptien ce soit une doctrine bien établie, dont les différents traits sont exactement définis? Ne trouvons-nous pas dans ces textes du rituel quelque chose d'analogue à ce qui se voit dans le Livre des morts; beaucoup de vague, d'incertain; un mélange quelque peu confus d'idées nuageuses et souvent contradictoires. Voyez par exemple dans le Livre des Morts les naissances diverses par lesquelles le défunt doit passer, les transformations qu'il doit subir, les dangers auxquels il est exposé, les perspectives qui s'ouvrent devant lui; il n'y a rien là de nécessaire, de forcé. Les différents états qu'il doit traverser ne sont pas réglés d'avance, ni absolument inévitables. C'est tout ce qui peut lui arriver, l'ensemble des éventualités qui peuvent se présenter devant lui, et entre lesquelles il peut choisir, ou plutôt entre lesquelles ses amis choisissent pour lui, à en juger par l'étendue plus ou moins grande des textes funéraires qu'on dépose à côté de lui ou dont on orne son tombeau.

Il en est de même dans le rituel. Il n'y en avait qu'un seul pour tous les dieux, et l'on a réuni pêle mêle tout ce qui s'appliquait à chacune des divinités, sans cependant qu'on voulût dire par là que ce qui appartenait en propre à Osiris, ce dieu chez qui l'individualité est mieux marquée que chez les autres, dût nécessairement être attribué aussi à Ptah ou Amon. Cette confusion, ce mélange se produisaient d'autant plus facilement, que, comme on peut s'en convaincre à la lecture

de ces textes, ceux qui les répétaient n'en comprenaient évidemment plus la signification. Ces formules font l'effet de phrases vides de sens pour ceux qui les prononcent machinalement en accomplissant des cérémonies dont la valeur symbolique devait leur échapper, et dont l'ordre même ne semble pas avoir été réglé avec plus de précision que les transformations du défunt dans l'autre monde.

Si nous ne pouvons aller aussi loin que M. Moret dans l'assimilation complète qu'il fait du culte des dieux, à celui des morts, en revanche nous partageons entièrement son point de vue, quand il fait ressortir que dans ce dernier culte, celui des défunts, on trouve les traces de deux traditions dont l'une a succédé à l'autre, sans cependant effacer complètement le souvenir de ce qui a précédé. On a commencé par le démembrement, le dépècement des cadavres, les tombes de Nagadeh trouvées par M. Petrie en sont la preuve; les prescriptions du rituel avaient pour but de [hieroglyphs], [hieroglyphs], de façonner, de reconstituer le corps, comme je l'ai déjà soutenu il y a près de trente ans, et non pas de »venger» le mort comme l'on traduit encore faussement aujourd'hui. Au démembrement a succédé la manière opposée, l'embaumement, la momification, la préoccupation intense de conserver le corps intact, à l'abri soit des violations auxquelles il pourrait être exposé, soit surtout de la corruption.

Comment s'est produit ce changement radical? M. Moret pense que c'est par une simple substitution de personnes ou plutôt de victimes. Au lieu d'immoler *le* dieu on a immolé *au* dieu. Mais n'y a-t-il pas une autre cause? Ne trouvons-nous pas l'explication cherchée dans les événements encore si peu connus qui ont marqué la période Thinite, ou le passage de celle-ci à la période Memphite. Si, ainsi que nous le croyons, on peut considérer la population égyptienne comme composée de deux élements, le fond indigène africain, et

l'élément conquérant étranger, n'est-ce pas au moment de la conquête qu'on peut placer l'introduction de ce nouveau mode de traiter les morts, si foncièrement opposé à celui de l'élément indigène tel que nous le connaissons par les tombes de Nagadeh! Une simple substitution se produisant pour ainsi dire naturellement, et par l'évolution normale des idées religieuses expliquerait difficilement l'aversion, l'horreur que les Egyptiens éprouvaient à l'égard du démembrement. Dans le Livre des Morts sans cesse on rencontre des protestations contre cette perspective. La haine de la corruption ne paraît pas avoir d'autre cause; c'est que la corruption est l'agent le plus actif du démembrement, contre la puissance destructrice duquel on ne saurait trop se préserver. Dans le chapitre 154 du Livre des Morts, un chapitre fort rare dans les éditions anciennes, les effets de la décomposition sont décrits sous les couleurs les plus réalistes. A la fin nous trouvons ces mots (pap. de Nu, ed. Budge): »je suis, je suis, je vis, je vis .... ma tête ne sera point enlevée de mon cou, ma langue ne me sera point ôtée, mes cheveux ne seront point coupés, mes sourcils ne seront point rasés». Ainsi au chapitre qui a pour titre: »le chapitre de ne pas laisser le corps se corrompre, ou se décomposer» conclut en disant que le défunt ne passera par aucun démembrement quelconque, car son corps a été embaumé et momifié aussi bien que celui du dieu Osiris.

Nous regrettons de ne pouvoir nous étendre plus longuement sur cet important travail, et sur les nombreuses questions qu'il soulève, mais nous mentionnerons encore quelques points spéciaux.

Et d'abord, n'y a-t-il pas une autre interprétation à donner à l'offrande de la déesse 𓁦? Le Page Renouf dans plusieurs de ses travaux revient sur le sens de 𓆄𓏏 qui selon lui n'est pas la vérité, mais la loi, la règle. Or il me semble

qu'en donnant à un dieu l'embleme de la loi, celui qui présente cette offrande fait entendre au dieu qu'il lui accorde le droit de lui imposer la loi, et qu'il le considérera désormais comme son juge, aux arrêts et à la volonté duquel il est prêt à se soumettre. C'est, à mon sens, un moyen de faire hommage au dieu, de lui déclarer qu'on le reconnaît pour son souverain et pour son maître; et l'emblème de la déesse n'est que le gage de cet acte de soumission. De là vient que cette offrande est si fréquente et se trouve souvent parmi les premières, près de l'entrée. Cette offrande de Maat se trouve dans une phrase au sujet de laquelle j'ai aussi à proposer à M. Moret une traduction quelque peu différente de la sienne.

Le chapitre 11 est intitulé »le chapitre de voir le dieu». Or il est clair qu'il ne s'agit pas d'un simple coup d'oeil jeté sur le dieu, il s'agit d'une certaine manière de contempler, de regarder, peut-être pendant un temps plus ou moins long, et cela, si ce n'était pas un acte religieux, pouvait à ce qu'on croyait avoir des conséquences fatales soit pour le prêtre, soit même pour le dieu, puisque le prêtre dans l'accomplissement de son office devient un être divin. L'effet pernicieux ou destructeur du regard pouvait se faire sentir, à en juger par le texte: *ma face est gardée contre le dieu et réciproquement;* (cette réciproque est exprimée par le texte d'Abydos en ces mots: la face de dieu est gardée contre la mienne), *et contre les dieux. J'ai fait le chemin, je suis arrivé, c'est le roi qui m'a envoyé contempler le dieu.* Ainsi cet acte de n'est pas le simple fait d'avoir le dieu devant les yeux, c'est un acte cérémonial. C'est pourquoi il ne faut pas séparer les deux mots; il faut considérer comme une expression unique, un mot composé qui peut s'écrire (Abydos), (Dendérah,

Edfou) (Dendérah), (Abydos), et que je traduirai par contemplation cérémoniale ou religieuse.

De cette manière le chapitre 15 devient plus intelligible:

En comparant ce texte tiré du papyrus de Berlin à ceux d'Abydos on aura la preuve que l'intelligence de ces textes était perdue. De part et d'autre on a fait confusion entre les , les bonnes choses qu'on offre aux dieux, et la déesse , mais néanmoins je m'en tiens au texte de Berlin. Si l'on considère ce texte au point de vue grammatical, on remarquera que la négation a la forme qui dans le Livre des Morts, presque sans exception dans les éditions anciennes, se rapporte à un acte à la fois présent et futur, par opposition à qui est la négation du passé. Dans les textes du rituel cet usage n'est nullement appliqué avec la même régularité. Cependant faut-il toujours traduire ces phrases négatives au passé? ne faut-il pas au contraire y voir un futur, surtout lorsqu'il s'agit de rassurer le dieu comme dans ce cas-ci. Je ne puis m'empêcher de croire qu'il s'agit ici non d'actes que la prêtre n'a pas faits, mais d'actes qu'il promet de ne pas faire. Je traduis donc: *Je flaire la terre* (je me prosterne), *ma face est abaissée, je t'apporte des offrandes*[1]. *Je ne te contemplerai point, je ne lèverai point ma face en haut.* Ainsi le prêtre s'engage à rester tête baissée, la face en terrre, quand il présentera au dieu des offrandes. Non seulement il ne regardera pas le dieu, mais il ne lèvera même pas la tête.

Il y aurait encore bien d'autres points à relever dans l'ouvrage de M. Moret. Je n'en signalerai plus qu'un seul.

[1] ou *la déesse Maat.*

M. Moret à très-heureusement mis en relief l'idée que tout objet offert au dieu ou mis en contact avec sa personne participe à la divinité, et devient un dieu. Cela explique certaines phrases bizarres qui sans cela seraient incompréhensibles. Il s'agit par exemple d'un chapitre où le prêtre dépouille [hiéroglyphes] le dieu du vêtement qui le recouvrait[1] pour le remplacer par d'autres (p. 229), en prononçant ces mots: *je ne viens pas certes pour écarter un dieu d'un dieu, mais je viens pour faire croître un dieu sur un dieu.* Le dieu que le prêtre sépare de l'autre c'est le vêtement qu'il lui enlève. Ce n'est pas là le but de sa visite, ce n'est pas le seul devoir qu'il avait à remplir. Les tableaux 10 et 11 d'Abydos nous l'enseignent. Il devra remplacer le vêtement qu'il a ôté par un autre, c'est-à-dire remettre un dieu à la place du précédent, c'est ce qu'il appelle faire croître un dieu sur un dieu.

En terminant nous souhaitons que M. Moret nous apporte bientôt de nouveaux travaux d'une valeur égale à celui que nous venons d'analyser.

Edouard Naville.

---

[1] Les dieux dans leurs sanctuaires avaient des couvertures que les prêtres enlevaient en entrant. Au ch. 9 (p. 42) je traduirais non: "la peau est déployée par derrière le dieu", mais j'enlève la peau ou le cuir qui est sur le dos de dieu. —

Au Ch. 5 (p. 21, l. 6) je transcris non [hiéroglyphes], mais [hiéroglyphes]. Lepsius, Todtb. 112, 8.



P. le Page Renouf

LE PAGE RENOUF, Egyptological and philological essays. Volume I edited by G. Maspero and W. Harry Rylands [*First Series* of »The Life-Work of Sir Peter Le Page Renouf»]. Paris. Leroux 1902. III et 400 pages grand in 8vo.

La mort de Sir Peter Le Page Renouf a enlevé à l'égyptologie son plus habile grammairien après l'époque de Champollion et à Sphinx un soutien bien précieux sur le concours duquel il eût été de très grande utilité de pouvoir compter pour la solution de beaucoup de questions philologiques du plus haut intérêt actuel. La mémoire d'un pareil homme ne saurait périr, aussi peu que l'oeuvre qu'il a léguée à la postérité. Tout au plus celle-ci pourrait-elle rester un peu étrangère à certaines parties de l'oeuvre du défunt, par suite de la rareté ou de l'inaccessibilité des publications périodiques où Le Page Renouf aimait à insérer ses admirables études. Il faut se féliciter que l'appréhension d'une pareille éventualité, appréhension bien légitime quand il s'agit de savants éparpillant leur science sans marchander, eût été dans ce cas absolument hors de saison. En mourant le grand savant a laissé une femme et des amis qui, l'une et les autres, ont joint leurs efforts pour sauver de disparition la succession littéraire que nous lui devons sur le terrain de l'égyptologie. Lady Le Page Renouf — cela ressort nettement déjà de l'extérieur élégant et soigné du présent volume — a fait ce qui est humainement possible pour procurer au tout une forme digne de son regretté mari, et

MM. Maspero et Rylands n'ont pas manqué de suivre, en guise d'éditeurs, l'exemple de dévouement donné par elle. Les dits promoteurs de la présente entreprise scientifique ont donc de quoi se sentir heureux des sacrifices qu'ils se sont imposés dans un but aussi louable, car grâce à leur effort commun l'oeuvre de Le Page Renouf se présente sous un aspect éminemmeut attrayant: on peut dire avec raison que le maître décédé, s'il pouvait revivre matériellement, se réjouirait au plus haut dégré de la piété qui a présidé au classement et à la publication de ses oeuvres.

Aux termes de la préface, le »Life-Work» du grand égyptologue anglais ne comprendra que les »shorter Essays» du maître. C'est que »such works as his standard edition of the Book of the Dead, the Hibbert Lectures, as well as his Egyptian Grammar, have not been included» — pour citer textuellement les paroles de l'éditeur anglais.

Quand on a parcouru le présent volume on se sent — surtout si comme nous on a été témoin du développement de notre science pendant les dernières trente années, en y jouant à la fois un rôle plus ou moins actif — parfaitement convaincu de la vérité et de l'à-propos des paroles suivantes de la préface écrite par M. Rylands: »While reading these Essays, the Egyptologists of the new generation will marvel from time to time at the care with which Renouf exposed or demonstrated ideas and facts which seem to-day to want no demonstration. It must be remembered that **Renouf worked at a time when everything had to be discovered and proved,** and if they are now able to consider these matters as something self-evident, *it is only because Renouf and his contemporaries took so much pain in discussing and probing at great length the facts and theories which have become the foundation of our science.* That he persisted to his last day in the method that has produced

such certain and large results ought to be a lesson for the new Egyptologists.»

Ces paroles de M. Rylands expriment exactement notre opinion sur le rôle et les mérites de LE PAGE RENOUF en égyptologie. En rendant brièvement compte des travaux égyptologiques du célèbre anglais, après avoir reçu la nouvelle attristante de sa mort, Sphinx a caractérisé d'une manière analogue le rôle joué par Le Page Renouf dans notre science, et nous avons alors fait remarquer que la grandeur de celui-ci est trop élevée pour être embrassée sans difficulté d'un coup de regard par les nouveaux égyptologues qui lui »ont emprunté non seulement des faits plus ou moins importants, mais aussi la méthode» (*Sphinx* II, page 247).

D'ailleurs, le temps est venu où Le Page Renouf prendra nécessairement la place qui lui est due dans la science internationale, car un bagage scientifique réuni comme celui déposé dans le présent volume et ceux qui lui feront suite, se recommande avec autorité au monde scientifique de l'Europe. Les égyptologues ont de leur côté le devoir de faire connaître ces faits, et s'ils les ignorent ou les négligent, tant pis pour eux-mêmes! L'égyptologie ne peut que tirer grand profit de ce que la valeur d'un de ses héros soit connue et reconnue, et l'éclat d'un pareil triomphe scientifique rejaillira abondamment sur les adeptes de notre science, comme ils doivent le sentir aisément.

C'est la conviction de l'importance capitale des oeuvres de Renouf dans la série des »Standard Works» de la science internationale — le plus beau et le plus pur fruit des efforts de l'esprit humain — qui nous a porté à nous en occuper ici dans une extension qui dépasse ce que *Sphinx* confère en général à ses comptes rendus.

La série des »Essays» insérés dans le volume I de »The Life-Work» s'introduit par une étude critique relative à »Seyffarth and Uhlemann on egyptian hieroglyphs». Ce

sujet n'attire actuellement sans doute que peu d'intérêt, vu la conviction aujourd'hui adoptée par tout le monde que Seyffarth et Uhlemann ont été de simples fumistes dont on n'a qu'à oublier au plus vite les noms et les faits. Mais en 1859, quand a paru l'article de M. Renouf, la situation était tout autre. Alors il y avait encore du monde regardant Seyffarth comme un grand homme, calomnié plus ou moins injustement en faveur d'un »aventurier» de la science nommé Champollion, qui aurait frauduleusement plagié les découvertes du grand »découvreur». Celui-ci avait d'ailleurs plus d'un puissant protecteur parmi des savants de haute réputation, et on continue, encore de nos jours, à maintenir les paroles de Lepsius que Seyffarth aurait des titres particulièrs a la reconnaissance des égyptologues par suite du travail intelligent qu'il eût consacré à la restauration du »papyrus des rois» de Turin. Il suffit néanmoins de rappeler — d'accord avec Renouf — les paroles de de Rougé constatant que le dit papyrus avait été »sophistiqué avec une habilité déplorable» par le restaurateur moderne, pour sentir la conviction relative à la grandeur de Seyffarth profondément ébranlée.

Ce n'est qu'à force de travail patient que Renouf soit arrivé à se former une idée exacte du système hiéroglyphique de Seyffarth, partiellement complété et amélioré par son élève Uhlemann. Sans parti pris, il s'est mis à l'étude de l'égyptologie et — comme il nous le raconte (p. 5) luimême — »as the *Grammatica Aegyptiaca* of Dr Seyffarth possessed the enormous advantage of costing about as many shillings as Champollion's Grammar costs pounds, I was easily induced on its appearance to purchase the cheaper article, and proceeded to study it, without being at the time conscious of the radical differences existing between the rival systems. If, therefore, I feel obliged to express my conviction that the whole system advocated by Seyffarth and Uhlemann is fundamentally unsound, and simply illusory,

I can at the same time conscientiously declare, that whatever prejudices I had at first stating were in favour of the system, rather than against it.»

Mais la vérité s'impose tôt ou tard, et Renouf, dont l'esprit logiquement bien doué se heurtait à chaque pas contre les absurdités du système de l'auteur de la *Grammatica Ægyptiaca*, trouvait bientôt pratique d'examiner de près les idées de Champollion, et de cet examen résultait pour lui la conviction inébranlable de la supériorité du système de l'hiérogrammate français. Comme il croyait avoir remarqué qu'en Angleterre beaucoup de personnes tenaient en grand estime le système de Seyffarth, il entreprit donc de le soumettre publiquement à une critique. Celle-ci apparut dans »Atlantis» sous le titre que nous venons de donner ci-dessus.

On peut soutenir qu'après l'examen auquel Le Page Renouf a soumis le système de Seyffarth, il n'en reste rien qui vaille, pas même le point que certains égyptologues ont cru devoir admettre comme exact[1]. Ce point, »the syllabic principle», que Seyffarth et Uhlemann considéraient comme la marque distinctive de leur système et qu'ils prétendaient avoir été usurpé par Lepsius, Birch, E. de Rougé, Brugsch et d'autres adeptes de l'école de Champollion, n'est nullement étranger au système de Champollion, quand même celui-ci n'en parle qu'indirectement, c'est-à-dire en attribuant à certains hiéroglyphes une valeur syllabique. Nous savons du reste que Young, en transcrivant *à sa manière* le nom égyptien »Ptolemaios», a conféré au signe [hieroglyph] la lecture *ole*, c'est-à-dire une valeur syllabique.

Si l'on tient à établir la priorité quant au »syllabisme»,

---

[1] Cfr Ebers, Gustav Seyffarth, sein Leben und der Versuch einer gerechten Würdigung seiner Thätigkeit auf dem Gebiete der Aegyptologie (Extrait de *Zeitsch. d. deutsch. morg. Gesellsch.* XLI), page 223, 230.

il est donc évident que Seyffarth n'a point de prétentions légitimes à se l'attribuer. En concluant, Renouf fait remarquer très-justement à ce sujet: »The whole syllabic theory, as held by Lepsius, Birch, E. de Rougé, Brugsch, and the other eminent followers of Champollion, did not suddenly spring into a fully developed existence; it was not stolen from Dr Seyffarth or any one else, but was slowly elaborated, step by step, as the result of long and patient observation and induction».

La critique à laquelle Renouf avait soumis les théories de Seyffarth ne resta point inaperçue de celui-ci qui immédiatement se mit à écrire une réponse dans le style qui lui était particulier, style dont *Ebers,* dans son article susmentionné sur Seyffarth, a communiqué des spécimens très caractéristiques qui nous montrent celui-ci comme une personne fort peu sympathique. Cette réponse a donné lieu au numéro 2 des mémoires de Renouf intitulé »Dr Seyffarth and the Atlantis on Egyptology». Voici comment, dans ce mémoire, le savant anglais — *avec raison,* peut-on dire — caractérise la dite réponse de Seyffarth: »almost all his passionate assertions relative to those whom he considers his adversaries are utterly at variance with strict truth; they attack not only the intellectual but the moral character of men quite as honourable as himself; they are in fact calumnies of the most odious kind, and often expressed in a language which in certain parts of the civilised world would undoubledly bring down corporal chastisement upon its author.»[1]

---

[1] Cfr Ebers, *l. c.*, pages 201—206, (relatives aux lettres de Seyffarth qui parlent de Champollion) où Ebers finit par déclarer: (Seyffarth) "hat dennoch geschwiegen, und zwar aus keinem anderen Grunde, als *weil seine Anklage falsch, nach jeder Richtung hin falsch war* — und hier möchte ich am liebsten die Feder aus der Hand werfen" etc. Renouf et Ebers se rencontrent donc dans le même jugement sévère sur la conduite de Seyffarth comme critique de Champollion et de son système.

Au bout de raisons et de patience, Seyffarth propose — comme un moyen de décider laquelle des deux »clefs» est la vraie — que Renouf se charge de traduire, suivant le système de Champollion, les mêmes textes hiéroglyphiques qu'il avait, lui (Seyffarth), traduits à l'aide de son système. Au cas où le savant anglais se déroberait à cette tâche, son adversaire menaçait de le représenter devant les savants du monde entier comme un imposteur de la pire espèce. A cette menace Renouf répond fort justement: »The logic of this is not very apparent. It is far mor easy to detect manifest errors than to discover difficult truth. Does D:r Seyffarth mean to say that every one is a gross and shameless calumniator who laughs at Father Kircher's translations of the obelisks, or at those of the Chevalier Palin, without being able himself to furnish correct ones?»

»The .... Egyptian Humbog», nom dont, au dire d'Ebers, Seyffarth, vers le déclin de sa vie, a gratifié l'égyptologie représentée par Brugsch, Chabas et d'autres, sera pour toujours la désignation appropriée aux utopies de l'école de Seyffarth, cette école étrange dont le nombre d'élèves a atteint le chiffre invraisemblable de *un!*

Un savant anglais, Sir G. C. Lewis, ayant attaqué, dans certains chapitres de son ouvrage *Astronomy of the Ancients*, l'égyptologie, Le Page Renouf répondit par un article »Sir G. C. Lewis on the decipherment and interpretation of dead languages» — le numéro 3 des mémoires du présent volume — dans lequel contre les »*a priori* considerations» de cet auteur il fait remarquer: 1) »The evidence we possess of the intelligibility of a language is completely independent of the manner in which its tradition has been perpetuated»; 2) »*Some* languages have been »restored», although periods have intervened during which they have been entirely forgotten and unknown»; 3) »The Egyptian language is not onc

of those whose tradition, like that of the Etruscan, has been simply lost.»

Ces trois thèses sont prouvées par l'auteur avec beaucoup de détail, montrant combien il était au courant de la philologie moderne et des résultats obtenus par l'école de Bopp. Ici, les égyptologues de la génération actuelle pourront apprendre à leur profit bien des vérités d'importance capitale au point de vue de la méthode, la méthode étant ce qui trop souvent manque aux ouvrages égyptologiques qu'on voit paraître tous les jours.

Dans une note annexée à cet ouvrage, Renouf présente une traduction et transcription suivies de la première partie du Papyrus d'Orbiney, note qui constate que »the same words and the same grammatical forms recur over and over again, so that the translation of any one line ist almost necessarily determined by the translation of all the others. A word wrongly translated in one place would throw all other places in confusion». Cette traduction du »Conte des deux frères» est fort intéressante en ce qu'elle montre jusqu'où à cette époque — c'était en 1863 — les recherches des égyptologues quant au Papyrus d'Orbiney étaient parvenues.

Après cette étude magistrale, nous tombons sur deux petits articles rendant compte de »Elements of Comparative Philology» de LATHAM et de »Compendious Grammar of the Egyptian Language» de TATTAM, articles qui, malgré leur brièveté, contiennent de fort bonnes choses, surtout au point de vue négatif. Quant au copte de Latham, il paraît qu'il soit plus ou moins »forgé», beaucoup des vocables coptes cités par cet auteur étant, selon Renouf, introuvables, dans nos vocabulaires. Nonobstant des connaissances de détail assez vastes, Tattam nous apparaît avec raison, à travers la critique de Renouf, comme un fort piètre grammairien.

Young and Champollion, réimprimé des *Proceedings* (XIX, p. 188—209), est un mémoire où l'auteur combat victorieusement les détracteurs qui, en Angleterre, ont pris la parole pour souiller la mémoire de Champollion au profit de Young dont l'autre aurait »appropriated the discoveries». Dans cet ouvrage Renouf décèle une profonde connaissance de l'histoire de notre science, en montrant à la fois combien il répugnait à son équité de tolérer les attaques imméritées auxquelles certains de ses compatriotes avaient exposées l'immortel fondateur de l'égyptologie. L'accusation de plagiat lancée contre la mémoire de Champollion est pour toujours réfutée grâce à la discussion savante et documentée présentée ici par Renouf. »*Plagiarism is a very base and dishonourable thing,* and it is the more detestable when it is united with habits of evil speaking, lying and slandering, envy, hatred, malice, and all uncharitableness. It is not however in Champollion that we have to look for the impersonation of all these unenviable habits.»

En résumant brièvement les résultats de son examen, l'auteur conclut ainsi: »Champollion learnt nothing whatever from Young, nor did anyone else. It is only through Champollion and the method he employed that Egyptology has grown into the position which it now occupies. It is only by the strictest application of that method that Lepsius, Birch and de Rougé were able to correct the errors and imperfections adhering to the system founded upon it, but in no way pertaining to its essence».

Hieroglyphic Studies, le mémoire qui suit, comprend trois articles séparés, chacun représentant comme volume et comme importance un assez grand ouvrage. Ces trois articles ont originairement paru dans l'*Atlantis* où ils avaient été insérés pour donner une réponse *positive* aux attaques formulées par Seyffarth contre l'école de Champollion. Le

premier des trois donne tout au long le chapitre 42 du *Todtenbuch* avec commentaire philologique, le second traite d'un passage du chapitre 17, et le troisième de tout le chapitre 72 du dit recueil de textes funéraires. Avec la modestie qui lui est particulière, l'auteur fait observer que ces études de plusieurs parties intéressantes du *Livre des morts* ne peuvent point se comparer, comme produits scientifiques, aux ouvrages dûs aux »great masters of the science» et parus simultanément avec le sien. Mais la science a déjà montré que ces études défendent bien leur place par les observations pénétrantes qui y ont été déposées par l'auteur. Plus d'une de ces observations sont d'ailleurs devenues, dans la suite, »Gemeingut» de l'égyptologie. De ce nombre est p. ex. la thèse (p. 188) »that the Rituals are full of blunders, and therefore give arise to a vast number of apparent variants, from which only erroneous conclusions can be drawn», ou celle-ci »the final *r* has been dropped in this case (= ⲛⲟⲩⲧⲉ par rapport à *nuter*) as in very many others» (p. 189), et d'autres encore.

Viennent après les deux »essais» grammaticaux, l'un »On some Negative Particles of the Egyptian Language» originairement publié à l'aide du procédé autographique et ayant la forme d'une lettre adressée à GOODWIN; l'autre, »The Negative Particle 𓅓», primitivement paru dans la *Zeitschrift* pour combattre un mémoire y inséré par NAVILLE. Les deux appartiennent aux meilleures analyses grammaticales dont notre science a été dotée et resteront toujours — des chefs-d'oeuvre comme ils sont — des témoignages éclatants de la supériorité de Renouf dans l'art d'appliquer à l'égyptien la méthode de la linguistique comparée. Notamment l'étude sur la particule 𓅓 contient un grand nom-

bre d'observations qui sont fondamentales pour l'appréciation du rôle joué par cette catégorie grammaticale, observations dont chaque futur grammairien de l'égyptien doit absolument tenir compte.

»Miscellaneous Notes on Egyptian Philology», originairement publié en une brochure autographiée — sous forme d'une lettre à S. BIRCH — contient une série de recherches relatives à différents groupes et signes hiéroglyphiques. Parmi les résultats qui se dégagent de ces recherches, il y a plusieurs qui sont définitifs, p. ex. la lecture *χemet* du nom de nombre »trois», la différence entre et , la lecture *seχet* (= ⲥⲱϣⲉ) du groupe , et d'autres tout aussi intéressants.

»Miscellanea», article volumineux (pour la première fois publié dans la *Zeitschrift* 1866—72), renferme un fort grand nombre de notes, chacune consacrée à une question spéciale de grammaire ou de vocabulaire. La plupart de ces questions sont traitées par l'auteur suivant la méthode comparée dont il use avec tant de maîtrise, et les résultats qui se dégagent de la recherche sont bien souvent inattaquables. Aussi reste-t-il acquis qu'une partie considérable de ces découvertes sont devenues le bien commun de notre science. De ce nombre sont p. ex. l'équation = , celle de = *seχem*, celle de = *ḥetem*, la thèse qu'il faut regarder »Coptic feminines in ⲓ or ⲉ as derivatives from older forms in *īt*», l'étude relative à et ses formes dérivées — étude qui est une chef-d'oeuvre de finesse et de pénétration — la lecture *āḥā* du signe etc. etc. — Quand l'auteur rapproche

ici la préposition ancienne [hieroglyphs] de ϩⲓϫⲱ, ϩⲓϫⲉⲛ — rapprochement qui a été admis sans hésitation par Erman et d'autres grammairiens — nous croyons néanmoins devoir faire de l'opposition, la variante [hieroglyphs] montrant, selon nous, l'impossibilité de l'identification proposée.

»On several hieroglyphic words», note adressée sous forme de lettre à FRANÇOIS CHABAS, contient plusieurs recherches capitales, parmi lesquelles il faut noter celle ayant trait à la caractéristique ⌓ du féminin, qui éclaire ce thème abstrus d'un jour tout à fait nouveau et à la fois réellement merveilleux.

De même que celle-là, celle qui la suit: »Assimilation of letter» a paru dans la *Zeitschrift* où Lepsius la reçut avec enthousiasme. En effet, cette courte étude sur des cas d'assimilation en ancien égyptien porte incontestablement l'empreinte du génie.

Le présent volume se termine par »On the sign [hieroglyph] and the words in which it occurs», article (extrait de la *Zeitschrift*) où l'auteur déploie comme toujours beaucoup de sagacité sans réussir néanmoins à résoudre cette fois le problème discuté par lui, comme nous savons maintenant grâce aux progrès réalisés après coup par l'égyptologie. Il faut d'ailleurs relever que si, dans ce cas et dans quelques autres encore, LE PAGE RENOUF a échoué dans ses tentatives, celles-ci ne sont nullement restées infructueuses, la méthode supérieure dont s'est servi le grand analyste fournissant toujours une raison d'être suffisante à toutes ses recherches.

Nous regrettons d'avoir dû circonscrire l'étendue de ce compte rendu par suite de l'espace limité de ce journal,

qui nous imposait une certaine réserve. Nous espérons néanmoins que nos lecteurs se sentiront portés par nos paroles à étudier de près les détails de l'ouvrage sans lesquels celui-ci ne pourra jamais être apprécié à sa juste valeur. Ces détails sont devenus en bonne partie — comme nous venons de le relever plus d'une fois dans les lignes qui précèdent — des éléments essentiels de la grammaire égyptienne pour la fondation définitive de laquelle personne, après Champollion, n'a fait autant que Sir PETER LE PAGE RENOUF.

Karl Piehl.

Un ouvrage oriental sur les mots coptes dans la langue arabe vulgaire.

Ⲕⲗⲁⲩⲇⲓⲟⲥ Ⲓ. Ⲗⲁⲃⲓⲃ, Ⲡⲓⲁⲛⲥⲁϫⲓ ⲛ̀ⲧⲉ ⲡⲓⲥⲁϫⲓ ⲛ̀ⲣⲉⲙⲛ̀ⲭⲏⲙⲓ ⲉ̀ⲧⲁⲩⲓ ⲉ̀ϧⲟⲩⲛ ⲉ̀ϯⲁⲥⲡⲓ ⲛ̀ⲗⲁⲥ ⲛ̀ⲁⲣⲁⲃⲟⲥ ⲉⲧⲥⲱⲣ ⲉ̀ⲃⲟⲗ — *Collection de mots coptes qui passent en usage dans la langue arabe vulgaire* — مجموع الالفاظ القبطية المتداولة باللهجة العربية العامية — I. Le Caire, imprimerie de ʾAïn Chems, s. d. 54 p. in 8:o.

Sous ce titre trilingue, M. Labib, déjà connu par plusieurs ouvrages sur la langue copte, vient de publier un opuscule en arabe sur les mots coptes dans la langue parlée à présent en Egypte. Dans la préface, l'auteur nous fait savoir qu'il a travaillé à cet ouvrage plus de douze ans, et qu'il a parcouru, en allant à la recherche de mots coptes, la plupart des bazars, des boutiques, etc. du Caire. Le tout sera composé de plusieurs fascicules; celui qui vient de paraître contient 155 mots, rangés par ordre alphabétique. M. Labib donne chaque mot en lettres coptes, arabes et latines avec la traduction française et la forme arabe correspondante. Vient ensuite une explication succincte en arabe, p. ex. ϣⲉⲩⲛⲓ — ب[1] — شونه *choune, grenier de paille* (شونه) كما فى الكلام العامى شونة التبن انحرقت (معناها حوش او مخزن التبن). Cependant, parmi les mots que l'auteur a recueillis avec tant de soin dans cette livraison, il y a beaucoup dont l'origine sémitique est incontestable. Nous y trouvons يم *mer*, تل *colline*, etc.[2] et, ce qui est pis, les pronoms interrogatifs *mîn* et *êch*. M. Labib croit que celui-ci est le pronom copte ⲁϣ, ⲉϣ, et que celui-là s'est formé par métathèse de ⲛⲓⲙ.

Mais il ne faut pas trop demander, et malgré quelques bizarreries, l'arabisant trouvera sans doute dans cette publication plusieurs renseignements utiles.

K. V. Zetterstéen.

---

1 بحيرى.

2 Voir Bondi, Dem hebr.-phöniz. Sprachzweige angehörige Lehnwörter in hierogl. und hierat. Texten, p. 93.

J. G. Frazer, *Le Rameau d'or,* Etude sur la Magie et la Religion, traduit de l'anglais par R. Stiébel et J. Toutain. Paris, Schleicher, 1903 (Tome I, 10 fr.).

La deuxième édition (1900), portée de deux à trois volumes, du *Golden Bough* de Frazer, se présente aux lecteurs français sur un plan nouveau dû aux traducteurs et approuvé par le savant professeur anglais. Le premier volume que j'ai à analyser porte le sous-titre »*Magie et Religion; Les Tabous.*» Il est tout entier consacré à l'étude des pouvoirs surnaturels qui sont attribués aux rois, ou aux chefs, des sociétés primitives. M. Frazer porte son investigation surtout sur les faits rapportés par les voyageurs qui ont visité les peuplades encore à l'état sauvage dans les différentes parties du monde; mais il rapproche à chaque instant les sociétés barbares du temps présent des sociétés primitives du temps passé, et tire souvent de ces comparaisons d'importantes conclusions générales. On ne sera point surpris si ces conclusions intéressent souvent l'Egypte pharaonique, car la civilisation égyptienne est un trésor inestimable pour l'étude des idées primitives relatives soit à l'état social soit à l'état religieux de l'humanité.

La thèse de M. Frazer se résume en ces quelques mots: »les rois (dans les sociétés primitives) n'étaient pas seulement révérés dans bien des cas comme des prêtres, c. a. d. comme des intermédiaires entre les hommes et les dieux, — mais comme de vrais dieux capables de donner à leurs sujets et adorateurs ces bienfaits que l'on suppose être hors de la portée des hommes et que l'on cherche à obtenir par les prières et les sacrifices. Ainsi l'on attribua souvent aux rois le pouvoir de donner la pluie, de faire briller le soleil, de faire pousser les récoltes, etc.» (p. 3). Les moyens employés par les rois des peuplades sauvages pour obtenir ces résultats sont ordinairement des procédés magiques qui dérivent des régles générales de la »magie sympathique» et de la »magie imitative». En somme le roi dans une société primitive est un peu partout un homme-sorcier en même temps qu'un homme-dieu.

I. L'action des rois-sorciers sur les forces naturelles de l'univers, le soleil, la pluie, la fertilité de la terre a été minutieusement étudiée par M. Frazer. Il nous cite de nombreux

exemples de »rois du temps, rois des moissons, rois de la pluie, rois du feu et de l'eau» (p. 160 sqq.) et dans un de ces cas ses exemples sont empruntés à l'Egypte: »les rois d'Egypte, dit-il, semblent avoir partagé avec les animaux sacrés la responsabilité des mauvaises récoltes». Si l'on se réfère aux textes cités par l'auteur, on trouve en effet ce renseignement curieux: d'après le *de Iside et Osiride* (73) »lorsqu'il survient une chaleur excessive et pernicieuse qui produit ou des épidémies ou d'autres calamités extraordinaires, les prêtres font choix de quelques-uns des animaux sacrés et, les emmenant avec le plus grand secret dans un lieu obscur, ils cherchent d'abord à les effrayer par des menaces; si le mal continue, ils les égorgent et les offrent en sacrifice, soit pour punir le mauvais génie, soit comme une des plus grandes expiations qu'ils puissent faire». D'après Ammien Marcellin (XXVIII, 5, 14) ce ne sont point les animaux sacrés, mais les rois eux-mêmes qui sont responsables des calamités publiques provenant soit de la guerre soit des mauvaises récoltes: en Germanie, dit-il, »rex ritu veteri potestate deposita removetur, si sub eo fortuna titubaverit belli vel segetum copiam negaverit terra, *ut solent Aegyptii casus ejusmodi suis adsignare rectoribus*». Rapprochons de ces textes la tradition biblique qui rend le Pharaon de Joseph responsable des 7 années de famine, et les légendes Manéthoniennes sur les rois Aménophis et Bocchoris responsables de la santé publique et persécuteurs des lépreux, et nous aurons quelques indications sur cet état d'esprit, commun dans les sociétés primitives et persistant dans la civilisation égyptienne, d'après lequel le roi a pouvoir sur la nature et engage sa responsabilité au cas où les dieux ne favorisent pas son peuple.

Une étude approfondie de cette question permettrait à coup sûr d'ajouter de nombreux exemples tirés des sources égyptiennes à ceux cités par Frazer. Je me contenterai de donner ici quelques indications. Le Pharaon dont la voix renverse les ennemis par ses rugissements *(hm-hm)* comparables aux roulements de la foudre[1], qui dispose par l'Uraeus de la flamme solaire (cf. *Stèle triomphale* de Thoutmès III), est assez comparable à ces rois de Tahiti dont la voix est le »tonnerre»[2] (*Rameau d'or*, I, p. 147), dont les palais sont »les Nuages du ciel éclairés par l'Eclair». Les rois de la pluie, de l'eau, et de l'orage cités par Frazer (p. 167 sqq.) ne font pas des miracles plus extraordinaires que le Pharaon à qui la stèle de Kouban prête ces prodiges: »Si tu dis à l'eau: »viens sur la montagne», les eaux célestes sortiront tôt à l'appel de ta bouche»[3]. Rappelons-nous enfin que l'inondation bienfaisante du Nil commence chaque année le jour où

[1] Cf. A. Moret, *Rituel du culte divin*, p. 164, n. 1.
[2] *Loc. cit.*, p. 157 sqq.
[3] L. 17.

Pharaon jette au fleuve un ordre écrit, sans doute formule magique qui commande la crue[1]. Quant au pouvoir de faire lever ou d'arrêter le soleil (Frazer, I, p. 123 sqq.), il n'est pas douteux que Pharaon le possédait comme l'ont encore tant de rois sauvages: on sait que la déesse magicienne Isis arrêtait le soleil par sa voix[2], et que n'importe quel sorcier, si nous en croyons le roman de Satni, pouvait avec la bonne formule magique suspendre le cours des eaux et des astres. Or le Pharaon était par excellence le Sorcier doué de voix créatrice. Nous pouvons donc des ces comparaisons conclure comme Frazer (p. 164) que les idées des Egyptiens concernant le pouvoir des Pharaons sur la nature sont une survivance en pleine civilisation d'une apothéose ancienne telle qu'on la confère encore aux rois des peuples sauvages.

II. En Egypte, comme dans les tribus encore aujourdhui sauvages, le roi qui a de tels pouvoirs surnaturels est adoré comme un dieu. Il faut ajouter qu'à l'époque historique cette divinité du roi était surtout commandée par le caractère sacré du Pharaon fils et prêtre des dieux, par conséquent de même nature que les dieux mêmes. Mais les pouvoirs du roi dans les sociétés primitives ont comme contre-partie des charges redoutables: »la personne du roi est considérée comme le centre dynamique du monde; de là sa force rayonne partout; le moindre de ses gestes, un mouvement de sa tête ou de ses bras peut troubler la nature. Sur lui repose l'équilibre du monde; la moindre faute de sa part peut tout déranger. Il doit donc prendre les plus grandes précautions; toute sa vie doit être minutieusement réglée dans les moindres détails (p. 172)». Dans l'intérêt du peuple, on impose au roi un véritable code de lois qui ont pour but d'éloigner de lui toute cause connue ou inconnue, naturelle ou surnaturelle de danger (p. 231). De là les *tabous* imposés dans toute société primitive aux rois et aux prêtres.

Je ne suivrai pas M. Frazer dans l'étude détaillée de ces *tabous,* me contentant de signaler parmi les plus caractéristiques ceux dont étaient chargés à Rome le Flamen Dialis, et au Japon, il y a deux cents ans encore, le Mikado (p. 172). M. Frazer n'a garde d'oublier (p. 177) le texte de Diodore (I, 70) d'après lequel »la vie des rois d'Egypte était réglée jusque dans ses moindres détails: ils ne devaient manger que du veau et de l'oie; ils ne devaient boire qu'une certaine quantité de vin». Dans la pratique, on n'a guère relevé qu'au temps des dynasties sacerdotales éthiopiennes la mention de tabous alimentaires observés par le roi; on peut donc dire dans une certaine mesure avec M. Maspero, que la plus grande partie des ordonnances minuti-

[1] *Stèles de Silsilis* (Stern, *Zeitschrift*, 1873, p. 129).
[2] *Stèle Metternich*, ap. Brugsch, *Wörtb.* p. 294.

euses signalées par Diodore s'applique aux prêtres rois thèbains ou éthiopiens plutôt qu'aux Pharaons. Néanmoins il faut noter comme une survivance très réelle de *tabous* primitifs le fait que sur les listes géographiques gravées dans les temples, à côté des noms des divinités, des temples, des lieux sacrés, des prêtres, on mentionnait dans chaque nome la »chose défendue« *(bout)*, qui le plus souvent est un mets dont l'usage est interdit. A l'époque historique, le roi, qui est par définition le grand prêtre dans chaque temple et chaque nome, était-il astreint à l'observance de chaque tabou alimentaire? Sauf sous le régime exceptionnel des dynasties sacerdotales, la chose est actuellement impossible à vérifier. Mais il est certain qu'à l'époque archaïque ces tabous, dont le nom est parvenu jusqu'à nous, devaient être respectés tout au moins par les chefs de chaque circonscription territoriale primitive.

III. A côté de ces questions générales, il y a à citer dans le livre de M. Frazer, beaucoup d'*excursus* où les Egyptologues trouveront matière à d'utiles comparaisons. Les très nombreux exemples de procédés magiques employés par les sorciers sauvages seront certainement précieux à ceux qui font une étude particulière de la magie égyptienne. Il faut noter aussi le développement sur l'idée que les sauvages se font de l'*âme* des êtres animés ou inanimés: »Un homme (ou un animal) ne vit et ne se meut que parce qu'il contient un petit homme ou un petit animal qui lui donne la vie et le mouvement. L'animal qui vit dans l'animal, l'homme qui vit dans l'homme, c'est l'âme« (p. 183). De là la représentation fréquente de l'âme humaine sous les traits d'un petit homme (Hurons, Malais, etc.); de là, chez les Egyptiens, la notion du *qa*. L'ombre aussi (p. 217 sqq.) est, comme en Egypte, une forme de l'âme pour beaucoup de sauvages; les représentations de l'âme *oiseau* ou *insecte* sont fréquentes aussi (p. 190 sqq.), comme sur les monuments égyptiens.

Il faut enfin citer comme s'adaptant avec un bonheur singulier à l'idée générale que les Egyptiens se faisaient de la personne royale les conclusions que M. Frazer tire de son étude sur les rois dieux des peuples primitifs: »Pour ceux qui étudient le passé, la vie des anciens rois et prêtres est pleine d'enseignements. Là se trouvait condensé tout ce qu'on appelait science quand le monde était jeune. C'était le type parfait sur lequel chacun devait modeler sa propre vie« (p. 379). S'il m'est permis de citer le résultat de mes propres recherches, j'ajouterai qu'il m'a paru aussi que le Pharaon, en Egypte, était un être qui en tant que fils des dieux, prêtre des dieux et des morts, adoré lui-même comme les dieux et les morts, concentrait en sa personne les aspirations religieuses totales de l'humanité [1]. M. Frazer observe

[1] A. Moret, Du caractère religieux de la royauté pharaonique, p. 326.

encore à plusieurs reprises que le pouvoir de ces chefs des sociétés primitives ne diffère pas du pouvoir que chaque particulier, initié à la magie, peut posséder personnellement. De même en Egypte, dit-il avec Tiele, »le pouvoir du roi différait moins par la nature que par le degré de celui que chaque Egyptien s'attribuait à lui-même» (p. 166). En effet tout homme, après la mort, devient un dieu honoré des rites osiriens; tout homme, dès son vivant, au moment où il célèbre pour ses pères le culte filial, devient un dieu «Horus» fils d'Osiris: Pharaon est lui aussi divinisé par les mêmes rites osiriens; quand il agit comme prêtre de ses pères les dieux, il est aussi un Horus. Ainsi Pharaon, dieu et fils des dieux, plus parfait sans doute que les autres hommes, n'est point cependant hors de la condition humaine [1]; il reste un type représentatif de l'humanité.

On voit que grâce aux laborieuses recherches et à la pénétrante méthode d'interprétation de M. Frazer, il est possible de trouver des points de comparaison pour plusieurs des conceptions en apparence singulières que les Egyptiens s'étaient faites de la vie humaine et de ses conditions sociales. Or ces comparaisons mènent parfois à des explications, et permettent aussi d'assigner une date relative à quelques-uns des éléments de la civilisation égyptienne en définissant à quel stade de vie sociale ils appartiennent et en les remettant à leur place dans l'histoire générale de l'humanité primitive. Nous devons remercier les traducteurs d'avoir permis par leur travail fidèle et clair une plus grande vulgarisation dans le public français du bel ouvrage de Frazer.

Paris, 18 juillet 1903.

A. Moret.

---

[1] *Loc. cit.*, p. 230.

Daressy, G., Textes et dessins magiques (Catalogue général du Musée du Caire N°s 9401—9449. Le Caire. 1903. 63 pages in-folio avec XIII planches. *Prix:* 18 fr. 15 cent.

Cet ouvrage très utile contient d'abord les monuments appartenant à la classe dite, à l'exemple de Chabas, »Stèles d'Horus sur les crocodiles». Des 32 numéros qu'embrasse ici cette classe, quelques-uns sont déjà bien connus dans la science, comme p. ex. celui que, provenant d'Alexandrie, Mariette avait déjà édité dans ses *Monumens divers* (pl. XV) et qui est de toute beauté. Un autre — num.° 9403 — a été publié par nous-même (*Inscriptions Hiéroglyphiques.* Troisième Série, pl. XCVI, XCVII) quoique d'une manière moins complète vu l'état fruste de l'original. Ce document, dont la date est remontée par M. D. jusqu'à la XIXe dynastie, nous semble beaucoup plus récent, à plus forte raison que, en général, les monuments de cet ordre appartiennent aux dernières époques de la civilisation égyptienne. D'ailleurs, ce ne sont pas uniquement des *stèles* qu'embrasse ce groupe de documents[1], l'auteur nous indique aussi des statues et des statuettes étant ornées des mêmes textes et représentations. Tout le monde connaît sans doute l'exemplaire type de cette classe de monuments qui, dans la science, porte le nom de la »stèle Metternich». Dans le *Index IV*, annexé à l'ouvrage, l'auteur a établi les concordances de ses textes avec des parties correspondantes de cette stèle unique, mesure qui est d'une grande utilité pour les recherches du lecteur.

La seconde série des monuments magiques qu'embrasse l'ouvrage de M. Daressy, ce sont les bâtons magiques. Ceux-ci sont 8 de nombre et pour la plupart faits en ivoire.

Après, il y a deux spécimens de briques magiques orientées, antiquités assez rares d'occurence. M. Naville a le mérite d'avoir le premier fourni une étude d'ensemble de cette espèce de monuments. Le quatrième groupe des monuments reproduits et décrits par M. Daressy, ce sont les hypocéphales, qui sont seulement 7 de nombre, ce qui est bien moindre qu'on ne penserait lorsqu'il s'agit d'une collection aussi grandiose que celle

[1] Les inscriptions couvrant ces documents ne sont pas seulement égyptiennes (hiéroglyphiques et démotiques), on en rencontre aussi d'origine sémitique, j'entends des inscriptions pheniciennes.

du Musée du Caire. Tous ces hypocéphales sont en toile excepté un seul, celui-là — phénomène très rare — est en bronze. Cette partie de l'ouvrage formera un supplément fort précieux au mémoire publié par Birch sur les Hypocéphales.

L'ouvrage est accompagné de 4 *indices* indiquant — en outre du quatrième déjà mentionné — 1° les noms et titres, 2° les lieux de provenance, 3° les numéros correspondants du catalogue -- pour chaque objet. Une erreur s'est glissée pour les titres de *Nefertum-em-ḥeb* du Numéro 9403. M. D. l'a lu [hieroglyphs], mais le second signe est fautif et doit se remplacer par le groupe [hieroglyphs].

Karl Piehl.

— ✕ - - -

SEGERSTEDT, TORGNY, Teol. Kand., *Till frågan om polyteismens uppkomst.* En religionshistorisk undersökning. Stockholm 1903[1].

Obgleich es dem in religionsgeschichtlichen Fragen Unbewanderten nicht möglich ist, die vorliegende Untersuchung »zur Frage nach der Entstehung des Polytheismus» allseitig zu würdigen, so dürfte doch der scharfe Blick für das Wahrscheinliche und Natürliche, der sich in der Diskussion erkennen lässt, auf einen jeden einen günstigen Eindruck machen. Gerade das Interesse, das die Arbeit bei mir erregt hat, fordert mich dazu auf, durch einige Anmerkungen den Verfasser an die Notwendigkeit grösserer Vorsicht beim Behandeln des philologischen Materials zu mahnen. Denn er hat sich durch mangelnde Kenntnisse der Assyriologie verschiedene Fehler zu schulden kommen lassen, die zwar zumeist, aber leider nicht immer, für die geschichtlichen Ausführungen belanglos sind.

Schon die assyrische Transskription des Verfassers zeigt eine nicht gerade glückliche Neuerung. Wenn er assyrische Wörter ohne Benutzung intersyllabischer Bindestriche wiedergiebt,

[1] Nous n'avons point voulu refuser l'insertion dans le *Sphinx* de cet article dont l'auteur s'adonne à l'assyriologie en guise de *Docent* de cette science à l'université d'Upsala. D'ailleurs, l'ouvrage critiqué s'occupe partiellement aussi de la religion égyptienne, dont nombre de faits ont été assez bien représentés là-dedans. La seule remarque de quelque importance que nous voudrions énoncer quant à la manière de laquelle M. SEGERSTEDT a employé les sources *modernes* de la religion égyptienne, c'est qu'il a oublié de tenir compte des recherches de LEFÉBURE qui sont capitales sur ce domaine de l'égyptologie. LEFÉBURE est, avec MASPERO, la plus grande sommité (actuellement vivante) en religion égyptienne, et plus d'une de ses meilleures études de mythologie ont déjà paru dans notre journal. **Réd.**

unterlässt er es nämlich durchgängig, bezeugte Vokallänge zu bezeichnen, und schreibt also z. B. *šar apse*, S. 72, *Šadu rabu*, S. 75, *bel matati*, S. 75, *ilani rabute*, S. 82, *ṣeru* »Ebene», S. 116.

Verschiedene grössere und kleinere Fehler, die dem Verfasser beim Uebersetzen von assyrischem Sprachmaterial mit unterlaufen, verraten den Laien. *Anum rabû etilli ilâni* giebt er, S. 92, durch »Anu, der Herr der hohen Götter» wieder, als ob *rabû* Attribut zu *ilâni* wäre. *limni*, S. 99, ist Singular, also nicht »die Bösen»; *paraṣ* und *parṣu*, S. 71, ebenso, also nicht »Befehle». *šigar*, S. 100, bedeutet »Riegel» (DELITZSCH, Handw. 640 b. verzeichnet zwar u. a. die Bedeutung »Schloss», aber im Sinne von »Riegel», nicht, wie der Verfasser glaubt, von »Palast»!) *da'amu*, S. 117, heisst »finster», nicht »Finsterniss», *malaḫu*, S. 74, »Schiffer», nicht »Fischer» u. s. w. — »höjer», S. 93, Z. 14 v. o., ist wohl Druckfehler für »böjer»?

Als Probe seiner assyrischen Formenlehre dient das grässliche *rapšu-tim*, S. 100, welches Fem. Sg. von *rapšu* »weit» darstellen soll. — Ein ideographisch geschriebenes Wort muss nach einer Präposition in Genetiv angesetzt werden: *ana ili* (nicht *ilu*, S. 94) *šanîma*. Erst in späterer Zeit ist Mischung der Kasussuffixe eingetreten.

Mit dem Sumerischen steht es auch nicht besser; der bedauerliche Mangel an dem elementaren Studium angepassten Lehrbüchern entschuldigt zwar auf diesem Gebiete manches, um so mehr als auch neuere Abhandlungen das Sumerische oft nachlässig behandeln. Das sumerische Genetivsuffix heisst aber nicht kid, S. 69, ein assyrischer Silbenwert, der wahrscheinlich assyrischen Ursprungs ist, sondern ge; vgl. besonders a-nun-nage-e-ne und (REISNER, Hymnen 115 Z. 28) a-nun-na-ga-e-ne. Ešidlamtauddua, S. 70, Dunpauddu u. s. w., S. 71, sind falsche Lesungen der Götternamen Ešidlamtaea u. s. w., s. BRÜNNOW, Class. List, 7873. En-ki bezeichnet Ea nicht als »Herr der Erde», S. 73, denn ki heisst hier *irṣitu* im Sinne von »Unterwelt», oder besser *šapiltu* »Tiefe»; vgl. ZIMMERN, KAT[3] 360 Anm. 1. Dumu-zi-zu-ab ist auch falsche Lesart, S. 74; es heisst bekanntlich Dumu-zi-abzu, BRÜNNOW, Class. List, 152. Und es bedeutet jedenfalls nicht »das Kind des Leibes der Wassertiefe» (»barnet af vattendjupens lif», S. 74), denn es giebt zwar ein zi = *napištu* und dieses ist wiederum = schwed. »lif», aber im Sinne von »Leben», nicht von »Leib»! Zur mutmasslichen Bedeutung des Namens siehe meine Sum. Lehnw. S. 22. In-lil, S. 75, ist falsche Lesung statt En-lil (S. 73 schreibt der Verfasser dagegen richtig En-ki!), oder, nach der Transskriptionsweise anderer, Ín-lil.

Die Ausführungen, S. 77, über Ramman als Lichtgott sind

ganz und gar auf falschen Uebersetzungen gebaut. ud-gal-la bedeutet nämlich »grosser Sturmriese», s. JENSEN, KB VI 1, 310 f., und umun ud-da muss als Epitheton Rammans »Herr des Sturmes», s. DELITZSCH, Handw. 33 a, heissen. Die an sich sprachlich mögliche Uebersetzung »Herr des Tages» od. »Lichtes» entbehrt sachlich jeder Berechtigung.

Es hat jedoch keinen Zweck, mehr Beispiele anzuhäufen. Das Sumerische des Verfassers ist nur ausnahmsweise ganz einwandfrei.

Man mag es einem Religionshistoriker nachsehen, dass es ihm an Kenntnissen des Assyrischen und des Sumerischen mangelt, ja man muss ihm für die Mühe, die er sich doch gegeben hat, dankbar sein. Aber zu rügen ist es, dass er seine wissenschaftliche Begrenzung nicht genügend verstanden hat, um sich danach zu beschränken.

Bezüglich der üblichen Methode, die ältesten Inschriften zu datieren, möchte ich zum Schluss einen Einwand erheben, der zwar weniger gegen den Verfasser als gegen seine Quellen gerichtet ist. Bekanntlich besitzt man nur aus der Stadt Babylon ununterbrochene Königslisten, und zwar bis zur sog. ersten babylonischen Dynastie. Und wenn man für die vorhergehende Zeit überhaupt mutmassliche Zahlen angeben will, darf man jedenfalls nicht die schon längst als unzuverlässig erwiesene (s WINCKLER, Gesch. Assyriens u. Babyloniens, S. 37) Aussage Nabonids über das Alter Naram-Sins zu Grunde legen. Diese Aussage ist um so mehr unglaubwürdig, als sie zwischen Naram-Sin und Urgur ein ganzes Jahrtausend, ein gewiss zu hoch gegriffenes Zeitmass, voraussetzt.

Pontus Leander.



Wilhelm Pleyte.



Le 11 Mars de cette année est mort notre excellent collègue M. W. Pleyte de Leide. Ce savant qui s'adonnait de longue date à l'égyptologie, dont, à son décès, il était un des adeptes les plus âgés, a joué un rôle très-marqué dans les sixième et septième décades du siècle passé où notre principal organe — la *Zeitschrift* de Berlin — a publié un grand nombre de mémoires dûs à sa plume studieuse.

Un des élèves de M. Pleyte, M. le docteur P. A. A. Boeser, attaché au Musée égyptologique dont le défunt était notoirement le directeur, a bien voulu nous donner quelques indications biographiques relatives à son supérieur, indications que — en présentant à M. Boeser nos remerciements et ceux de nos lecteurs — nous reproduisons textuellement.

»M. le D:r W. Pleyte naquit 26 Juin 1836 à Hillegom, un village dans la province Zuid-Holland. Après avoir profité de l'enseignement au gymnase de Zalt-Bommel, il étudia la théologie à l'université d'Utrecht. Bientôt, quand il avait

fini ses études, il choisit son domicile à Leide. En 1868, il fut nommé conservateur au Musée d'Antiquités des Pays-Bas à Leide, et 30 Juin 1891, après que M. le D:r Leemans avait pris sa démission, directeur du dit Musée. En 1873, le Sénat de l'université de Leide lui conféra *honoris causa* le grade de docteur ès Lettres. Le 16 Mai 1882, il fut élu membre de l'Académie royale des sciences à Amsterdam. Mars 1871, il fut fait chevalier de l'ordre de la couronne de l'Italie, et 31 Août 1898 chevalier de l'ordre du Lion Néerlandais. Depuis 1892 il avait beaucoup à souffrir du rheumatisme. En 1901 il fut si sérieusement malade qu'il était nécessaire pour lui de subir une opération. Pourtant ses forces ne retournèrent pas. Il fut de plus en plus faible de sorte qu'il mourut 11 Mars 1903.

Outre ses oeuvres égyptologiques il publia en Hollandais un grand ouvrage sur les antiquités Hollandaises, intitulé »Nederländsche Oudheden van de noegste tijden tot op Karel den Groote», c. à. d. Antiquités Néerlandaises depuis les temps les plus réculés jusqu'à Charlemagne».

Le terrain spécial en égyptologie de M. Pleyte, c'était l'hiératique, et la création d'une fonderie de types hiératiques lui est due. Ces types ne s'employaient pas seulement dans ses propres ouvrages écrits en hollandais, mais aussi dans d'autres publications, comme nous font voir beaucoup d'artic-ticles de la *Zeitschrift* ainsi que la grande publication, entreprise par M. Pleyte de concert avec M. ROSSI, des papyrus du Musée de Turin.

La mort de M. Pleyte est donc une perte fort sensible à l'égyptologie à laquelle pendant 40 ans entiers il a voué son temps et ses forces. *Requiescat in pace!* K. P.

Mélanges[1].

A. M. SEYMOUR DE RICCI nous devons *Inscriptions déguisées* [Extrait de la Revue Archéologique 1902], mémoire où l'auteur examine ingénieusement plusieurs inscriptions coptes et grecques déjà éditées dont ses devanciers ont, en plus ou moins grande partie, méconnu la teneur. Parmi les plus curieux de ces spécimens »d'inscriptions déguisées», notons les deux textes introduits dans le *Corpus Inscriptionum Græcarum,* où ils sont à regarder comme complètement égarés, le langage dans lequel il sont conçus étant celui des égyptiens chrétiens. Un effet vraiment comique produit la citation que fait l'auteur de la reconstitution en grec proposée par Kirchhoff pour l'un de ces textes coptes.

Ce petit mémoire de M. de Ricci annonce une méthode sévère et pourra être consulté avec profit par tous ceux qui veulent se convaincre des tentations de voir en copte du grec auxquelles sont exposés même les hellenistes les plus exercés.

Der demotische Roman aus der Zeit des Königs Petubastis [Wiener Zeitschr. f. d. Kunde d. Morgenl. XVII] von J. KRALL — fournit un compte rendu très intéressant du document démotique dont l'auteur avait donné la primeur aux égyptologues, lors du Congrès des Orientalistes de Genève, en 1894. Les années qui se sont écoulées depuis cette réunion d'Orientalistes ont permis à M. K. d'approfondir ultérieurement cette matière. Des recherches réiterées dans la collection Rainer lui ont fait découvrir plusieurs fragments nouveaux à ajouter à ceux qu'il avait déjà classés parmi les débris du dit »Roman».

L'ouvrage résume brièvement la teneur du conte et donne à la fois une traduction suivie des différentes parties et fragments dans lesquels l'original se divise. L'auteur termine son opuscule avec les remarques suivantes: »So lange unsere Quellen für die Geschichte Aegyptens im achten Jahrhundert nicht reichlicher fliessen, lässt sich die historische Analyse unseres Romans

[1] Voir *Sphinx* VI, p. 237—242.

nicht weiter im Detail durchführen. Es liegt zudem auf der Hand, dass in solchen romanhaften Erzählungen Persönlichkeiten aus verschiedenen Zeiten zusammengeworfen, die zeitlichen Entfernungen nicht eingehalten und Zustände aus der Zeit der Verfasser dieser Erzählungen auf die geschilderte Zeit übertragen wurden».

»La lecture du mot [hieroglyphs]» [Extr. du *Recueil de Travaux,* vol. XXIV] par M. PIERRE LACAU, donne un aperçu fort instructif des vues que différents égyptologues ont manifestées concernant ce thème. Après une critique menée avec beaucoup de circonspection l'auteur arrive à la conclusion que le groupe en question doit se lire *šenu.* Bien que M. L. nous ait critiqué dans ce cas, en rejetant l'opinion que (*Sphinx* II. p. 62) nous avions énoncée, il faut reconnaître que, actuellement, il nous semble être dans le vrai. Sur un point — l'acception du passage cité d'après la stèle V. 88 de Leide — je dois néanmoins maintenir mon affirmation critiquée par lui: c'est que le contexte de la stèle (publiée dans PIEHL, *Troisième Serie,* pl. XXV, XXVI) semble défendre mon acception.

Le même égyptologue nous a donné encore »Le roi [cartouches]» (*Recueil de Travaux,* vol. XXIV). C'est *un sarcophage privé* du Moyen empire sur lequel l'auteur a relevé ce nom pharaonique qui sous cette forme apparaît pour la première fois sur un monument égyptien. Le scribe chargé de décorer le sarcophage en question avait probablement sous les yeux, comme modèle, un texte rédigé pour le roi *Rā-uaḥ-ka Xeti,* et par distraction il l'a copié tel quel sans substituer aux cartouches le nom du nouveau personnage auquel le texte était destiné — voilà comment M. L. explique fort bien le fait étrange de l'insertion de deux cartouches royaux dans des inscriptions tracées pour le compte d'un particulier sur un monument appartenant à celui-ci.

Selon l'auteur, le pharaon en question est identique à l'un des deux rois *Xeti* que renferme le Papyrus de Turin. D'accord avec Maspero, M. L. le place sous les dynasties héracléopolitaines, qui d'ailleurs nous sont presque inconnues.

Notre sarcophage provenant de Berscheh, il est possible, comme l'auteur le fait comprendre, que les tombeaux des rois héracléopolitains doivent se rechercher dans la région voisine à cette localité, bien que, à la rigueur, rien ne prouve cette supposition.

Le Professeur EDOUARD NAVILLE nous a offert »La pierre de Palerme» (Extr. du *Recueil de Travaux*, vol· XXV), mémoire fort remarquable qui fournit une analyse détaillée et habilement faite du monument en question. C'est là à notre avis la meilleure étude jusqu'ici publiée à laquelle la pierre de Palerme ait donné lieu; des observations ingénieuses et pénétrantes se rencontrent partout dans cet »essay» de maître. L'auteur résume les résultats de son examen dans la constatation que »le document était d'origine héliopolitaine. C'est un fragment des annales religieuses rédigées probablement par les prêtres de cette ville. annales dont la chronologie n'est pas rattachée directement au règne des souverains, du moins dans toute la première partie, et qui paraît reposer sur des périodes ou des cycles qui ne dépendent pas des règnes en cours».

»Plus on descend dans l'échelle historique, plus les annales sont détaillées. C'est ce qui me porte à croire que la rédaction doit être à peu près contemporaine des derniers rois dont il était fait mention dans le document et que nous ne connaissons pas. La pierre de Palerme doit remonter à la Ve ou VIe dynastie. Il est d'autant plus regrettable qu'elle nous soit arrivée en aussi mauvais état, et que nous en ayons conservé une aussi petite partie.»

»Studien zur Koptischen Litteratur (III–IV)» (*Recueil de Travaux*, XXIV) a pour auteur M. A. JACOBY, qui s'est déjà signalé comme un coptisant de mérite. Les deux notes dont cet article se compose s'occupent l'une d'une question subsidiaire à celle déjà traité par l'auteur dans le »traité de la signification de l'alphabet», la seconde d'un point de *l'Apocalypse d'Elias* si bien publiée par M. STEINDORFF.

A M. GEORGES DARESSY nous devons une série de mémories de haut intérêt. D'abord »Les sépultures des prêtres d'Ammon à Deir el Bahari» (Extrait des *Annales du Service des Antiquités*), qui donne une description claire et succincte de la disposition générale de la cachette où cette trouvaille a été faite ainsi que de celle des cercueils qui y ont été déterrés.

Puis, il y a »Une trouvaille de bronzes à Mit Rahineh» (Extr. des *Annales*, vol. III), mémoire accompagné de trois planches finement exécutées qui provoquent l'admiration du lecteur en faveur des magnifiques objets y représentés. Ces objets appartiennent aux spécimens les plus charmants que nous eût jusqu'ici conservés l'art saïtique en Egypte.

Après. »Procès-verbal d'ouverture» et »Inscriptions sur les objets accompagnant la momie N° 29707», deux mémoires qui se complètent mutuellement. La momie dont il s'agit ici s'appelle *Ta-ṭutu-Mut*, nom qui n'est pas indiqué sur le cercueil, mais qui

a été trouvé sur les bandeaux du cadavre. Les bretelles de la momie sont ornées du prénom de Ramsès XII. Les inscriptions ornant ce monument contiennent des textes funéraires importants.

Ensuite, le même auteur nous a donné »Inscriptions d'un cercueil ptolémaïque», inscriptions qui fournissent, entre autres, un double du chapitre 172 du *Todtenbuch*, dont grâce à M. Revillout *(Revue Egyptologique)* nous connaissions un autre double d'après une stèle du Musée du Louvre.

Enfin, »Tombeau ptolémaïque à Atfieh» (Extr., comme les précedents, des *Annales*, t. III) contient un grand nombre de chapitres du *Todtenbuch*, les textes relatifs aux heures du jour et de la nuit, ainsi que des inscriptions particulières aux basses époques et déjà rencontrées sur les sarcophages de *Panehemisis* de Vienne et de *Horemheb* du Musée du Caire. »Les voûtes des deux chambres (qui composent le tombeau) étaient ornées, sur un modèle identique, de sujets astronomiques semblables à ceux qu'on voit dans les tombes de Biban-el-Molouk, aux plafonds du Ramesséum, de Médinet Habou et des grand temples ptolémaïques». — Comme une curiosité à signaler à ceux qui soutiennent que l'écriture hiéroglyphique n'a point de voyelles, notons en passant que le mot »étoile» s'écrit ici [hieroglyphs] = Ἀστήρ, ce qui indique que [hieroglyph] se prononce comme la voyelle grecque α. En terminant son mémoire fort précieux, M. D. ajoute que le tombeau en question »mériterait d'être démonté pierre par pierre et reconstruit dans le Musée du Caire». Nous souscrivons de grand cœur à cette idée, vu l'intérêt tout-à-fait exceptionel que présentent les arrangements de ce tombeau qui provient d'une localité où les monuments égyptiens conservés jusqu'à nos jours font presque entièrement défaut.

»Prophezeiungen eines ägyptischen Weisen aus dem Papyrus I, 344 in Leiden» (Sitz. Ber. der kön. Preuss. Akademie der Wissenschaften, 1903) a pour auteur M. H. O. Lange de Copenhague, dont M. Erman a présenté cette communication à l'Académie de Berlin. Le mémoire en question s'occupe d'un sujet particulièrement aride, le papyrus étudié là-dedans comptant parmi les documents les plus obscurs que nous ait légués l'antiquité égyptienne.

En rendant hommage à ses devanciers — Chabas, Brugsch et Lauth — dans l'étude de ce monument, l'auteur regarde avec raison l'ouvrage du dernier des trois comme »im ganzen verfehlt». La science a déjà prononcé son jugement sur cet ouvrage dont le titre »Die ägyptische Hochschule von Chennu» contient une thèse éminemment hardie que Brugsch avait magistralement réfutée en plaisantant un peu fort, il est vrai, la découverte d'une

institution scientifique placée au milieu des carrières de Gébel-Silsiléh.

Le travail de M. Lange est une sorte de paraphrase entremêlée de traductions littérales des parties du texte qui lui ont paru intelligibles. La teneur générale du texte lui semble être une prophétie à l'adresse d'un pharaon anonyme. Voici comment M. L. s'exprime en terminant sa brochure: »Wie man sieht, bleibt noch das meiste in dem Buche unklar. Die Komposition und die gewiss kunstvolle Anlage der grossen Rede habe ich nicht erkennen können, die Situation (*Ápu* vor dem König und seinen Leuten) lässt sich nur erraten, der Text bleibt auch in den gut erhaltenen Teilen rätselhaft. Doch scheint es mir unverkennbar, dass die Rede Prophezeiungen enthält.»

L'auteur nous promet finalement ceci: »Eine Ausgabe soll — hoffentlich binnen Jahresfrist — die näheren Belege der hier gegebenen Auffassungen und Uebersetzungen geben», promesse dont. avec grande satisfaction, nous tenons à prendre acte.

»La question de l'écriture linéaire dans la Méditerranée primitive» (Extr. de la Revue Archéologique 1903, I, p. 213—292) rend le plus grand honneur à son auteur, M. R. Weill, qui s'annonce ici comme un critique de même orde que celui que Sphinx (vol. II, p. 118), il y a plusieurs années, a eu la satisfaction de saluer en M. Cecil Torr.

Les hypothèses plus que hasardées que M. Fl. Petrie et d'autres ont mises au monde pour expliquer la ressemblance qu'il semble y avoir entre les signes trouvés d'un côté sur les poteries égyptiennes de Kahun et de Gurob et d'autres places et de l'autre côté sur des objets rencontrés dans divers pays, notamment en Crète, ces hypothèses sont ici traitées selon leur mérite, M. W. faisant remarquer avec raison — en concluant — que »des tableaux et des déductions de M. Petrie il ne subsiste ni un mot ni un fait. Non que nous prétendions, *à priori*, qu'il n'y a pas de rapport entre les écritures égyptiennes et les écritures crétoises; mais le jour où l'on voudra étudier cette question, il sera indispensable de comparer les deux systèmes dans leur totalité, et principalement dans leurs formes premières, c'est-à-dire hiéroglyphiques.»

»D'une manière générale, il est clair que si l'on veut instituer des rapprochements entre les divers systèmes d'écriture de la Méditerranée ancienne, il faut commencer par étudier comparativement les trois systèmes hiéroglyphiques anciens, l'égyptien, l'anatolien et le crétois . . . »La vérité, c'est qu'une identité de signes, constatée dans deux systèmes quelconques, ne donne le droit de conclure à un emprunt ou à une provenance unique que dans le cas où l'on sait positivement que le signe commun entraîne avec lui, de part et d'autre, une même

valeur phonétique. Et pour avoir le moyen de constater cette identité phonétique, là où elle se trouve, il est absolument nécessaire qu'on soit au préalable arrivé à lire les deux écritures à comparer».... »Des concordances purement graphiques n'ont une signification que dans le cas où elles portent indubitablement sur la *généralité* des signes. Lorsqu'il n'en est point ainsi, les plus remarquables analogies de forme peuvent être entièrement illusoires, tant qu'on n'est pas renseigné sur l'unité de valeur phonétique des signes communs»....

»*Il importe de nous garder contre les théories trop vastes et les rapprochements superficiels qui constituent, par le choix restreint et arbitraire de leurs objets, les fautes les plus sérieuses de méthode et de logique*» — cette thèse avec laquelle M. W. termine son excellent mémoire, mérite d'être rememoré non seulement à propos des hypothèses qu'a énoncées M. Petrie, concernant l'écriture des poteries susmentionnées, mais aussi — selon mon expérience personnelle — à propos de la plupart des travaux de synthèse qu'a publiés ce savant sur le domaine de l'égyptologie.

»L'obelisco medico» et »Frammento della stele istorica di Wadi Halfa» (Extr. de *Bessarione*, Anno V, vol. IX. nn. 59—60), deux mémoires dûs à M. A. Pellegrini, le premier reproduisant et traduisant les textes hiéroglyphiques de l'obélisque qui actuellement est debout dans le »giardino di Boboli» — dans la proximité du Palazzo Pitti — à Florence; une introduction raconte brièvement comment l'obélisque en question a été transféré à sa place actuelle à laquelle il est venu de Rome où il ornait autrefois le jardin de la Villa Medici. Le monument porte, comme on sait, les noms de Ramsès II et paraît avoir été dressé originairement à Héliopolis en Egypte.

Le second des deux mémoires donne une reproduction avec commentaire des inscriptions assez frustes couvrant un fragment de *la stèle d'Usertesen I de Wadi Halfa*, fragment qui, découvert en 1892, a été présenté au Musée de Florence où se trouvait déjà la partie principale du dit document, partie que Rosellini avait acquise pour la belle collection de sa ville natale. En complétant ainsi les publications qui depuis longtemps nous sont accessibles de la stèle de Wadi Halfa par une reproduction des textes du fragment dernièrement retrouvé de cette stèle, M. Pellegrini a rendu un service signalé à notre science.

»Keftiu and the Peoples of the Sea» (reprinted from the Annual of the British School at Athens N° VIII, 1901 - 1902), mémoire dans lequel l'auteur, M. H. R. Hall, résume les résultats auxquels il est arrivé concernant cette matière importante pour »l'historien» des âges préhistoriques.

Dans l'introduction, l'auteur s'occupe de la question relative

aux »early relations between Egypt and Greece», et à ce sujet il dit, en renvoyant à son grand ouvrage[1]: »although I see that I unduly minimized the possibility of direct communication between Greece (*sc.* Crete) and Egypt at this period, yet I am not prepared to wholly abandon my view that the long and circuitous route *viâ* Cyprus and the Palestinian coast was that originally taken and afterwards more or less maintained».

Après, M. H. examine le sens de l'ethnique *Ḥa-nebu*[2] dans lequel il voit, pour l'époque de la XVIIIe dynastie, une désignation des »Northerners of Southern Asia Minor and Greece», leur domicile étant au nord-ouest de l'Egypte. Une sorte de synonyme du dit ethnique est le nom de peuple *Kefti* qui, selon M. H., »is primarily the North-western coasts of the Mediterranean, from Crete to Cyprus: and it is possible that the name was also used in a restricted sense to denote Crete alone» — ajoute l'auteur. Kefti ne s'emploie comme terme géographique que pendant la XVIIIe dynastie, époque après laquelle il semble disparaître de l'usage courant. C'est alors qu'il est remplacé par la désignation »the Peoples of the Sea» qui représente comme lui une forme de culture Mycénienne, bien qu'un peu dégénérée en comparaison de l'autre. En identifiant les divers peuples de la mer, l'auteur voit, d'accord avec de Rougé, en Akaiuasha les Achéens, en Leka les Lyciens; en Pidasa il voit les Pisidiens, en Karakisha les Ciliciens. L'identification de Masa avec les Mysiens et celle de Dardenui avec les Dardaniens lui paraît pourtant incertaine. En Ariunna il voit, d'accord avec Fl. Petrie, *Oroanda*, en Katchauadana *Kataonia*. Les Shakalescha sont selon lui — et en cela il adopte une opinion énoncée, déjà il y a 20 ans, par Maspero — les habitants de Sagalassos de l'Asie Mineure, et de même les Shardina (d'accord avec Maspero) sont des Sardes. Dans les nations Purusatha, Uashasha, Tchakaray et Danauna — de l'époque de Ramsès III — il voit des tribus crétoises.

J'ai tenu à résumer brièvement les vues de M. H. sans entrer dans une discussion de ces questions si délicates et à la fois si ardues où les hypothèses les plus opposées ont été énoncées et où souvent les moins compétents ont cru devoir prendre la parole »au profit» d'une science qui se passerait fort bien de leur concours.

Comme supplément de son l'ouvrage l'auteur a reproduit deux monuments égyptiens intéressants; l'un fragment d'un singe

---

[1] *The oldest civilization of Greece.* Voir, pour cet ouvrage, *Sphinx* V, p. 119—120.

[2] Etymologiquement le mot *Ḥa-nebu* signifie "tous ceux qui sont de derrière". *Ḥa* est alors employé en opposition à *χont* "en avant", le premier peut aussi se traduire "nord" et dans ce cas, le second, en guise d'antithèse, se rend "sud".

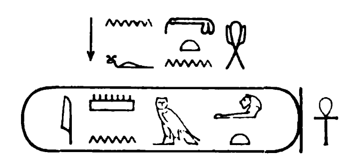
»of blue vitreous composition», portant le cartouche prénom d'Aménophis II. »*This is the earliest Egyptian dated object found at Mycenae*». L'autre fragment (de vase), portant le nom royal d'Aménophis III, est également trouvé à Mycénê.

Sans admettre partout les vues de M. Hall, nous pensons néanmoins qu'elles méritent grandement l'attention des égyptologues. C'est pourquoi nous les avons signalées ici avec assez de détail.

K. P.

Fragment détaché

d'une grande Stèle en calcaire, acheté à Gizeh par Théodore Reinach qui le possède:



Le travail m'a paru celui des stèles d'Abydos de la XII[e] dynastie dont le Louvre, Leide et le Caire possèdent de si beaux spécimens.

Seymour de Ricci.

SUR LA TABLE de la Rédaction se voient, entre autres, les volumes suivants destinés à être examinés prochainement:

FLINDERS PETRIE, The royal tombs of the first Dynasty 1900. Part I (Egypt Expl. Fund. vol. 18).

FLINDERS PETRIE, The royal tombs of the earliest Dynasties. 1901. Part II (Eg. Expl. Fund, vol. 21).

N. DE DAVIES, The mastaba of Ptahhetep and Akhethetep at Saqqarah. 1901. Part II (Arch. Survey of Egypt, vol. 9).

H. SCHÄFER, Die aethiopische Königsinschrift des Berliner Museums. Leipzig, Hinrichs. 1901.

FLINDERS PETRIE, Abydos. Part I, 1902. (Eg. Expl. Fund, vol. 22).

ALEX. MORET, Le rituel du culte divin journalier en Egypte (Annales du Mus. Guimet. Tome XIV. 1902).

SCHACK-SCHACKENBURG, Aegyptologische Studien. Fünftes Heft. Berlin. Hinrichs. 1892 — 7 Mark.

MASPERO, Guide du visiteur au Musée du Caire. Caire 1902.



Upsala. — Imprimerie Almqvist & Wiksell. 1903.

SPHINX

REVUE CRITIQUE

EMBRASSANT LE DOMAINE ENTIER DE L'ÉGYPTOLOGIE

publiée

avec la collaboration de MM. Basset, Daressy, Erman, Iacoby, Lefébure, Lieblein, Loret, Moret, Naville, Spiegelberg, Steindorff

par

KARL PIEHL
Titulaire de la chaire d'Egyptologie à l'Université d'Upsala

Publication subventionnée par l'État

Vol. VII — Fasc. IV

Akademiska Bokhandeln
(C. J. Lundström)
UPSALA

Ernest Leroux
28, Rue Bonaparte
PARIS

J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung
LEIPZIG

En vente chez:
Williams and Norgate
14, Henrietta Street, Covent Garden, LONDON
and 7, Broad Street, OXFORD

Sommaire

A. Articles de fond: **Page**

B. Comptes rendus critiques:





Les ostraca N° 3 et N° 4 du Musée Victoria.

La vertu du sacrifice funéraire
(ancien et moyen Empire égyptien).

Par **Eugène Lefébure**.

I. La Barque, le Griffon, l'Offrande.

1. La Barque.

C'est un axiome, en matière de rites, que la simple intention a un pouvoir évocateur ou créateur, pourvu qu'elle soit manifestée selon la formule, et en accord avec le grand principe de similitude qui régit toutes les pratiques cérémonielles. »Like suggests like to human thought by association of ideas; wherefore like influences like, or produces analogous effects in practice[1].« En d'autres termes: »le rite agit par lui-même en vertu d'une action sympathique[2]«, *similia similibus*. Aussi les objets en papier qu'on brûle aux funérailles, chez les Chinois, passent-ils pour devenir dans l'autre monde les ustensiles, habitations, meubles ou animaux qu'ils figurent[3].

Quelque chose d'analogue avait lieu en Egypte relativement à la nef individuelle des morts, produite ou du moins

[1] A. LANG, Myth, Ritual and Religion, new edition, 1899, t. I, p. 96; cf. id., Magic and Religion, p. 46, TYLOR, La Civilisation primitive, traduction française, t. I, p. 135—148; etc.

[2] E. DURKHEIM, L'Année sociologique, 1897—1898, De la définition des phénomènes religieux, p. 14, et id., 1900—1901, Sur le Totémisme, p. 86, 114 et 117.

[3] TYLOR, Civilisation primitive, t. I, p. 574.

complétée dans certains cas par l'effet des rites et des formules, à peu près comme ces esquifs magiques qui figurent dans toutes les mythologies: chez les Peaux-Rouges, le canot de Hiawatha[1], la barque de Waïnämoinen chez les Finnois[2], la barque et la flotte illusoire des Mabinogion, le navire Argo charmé par Orphée, sans parler du bateau plongeur du roman de Setna et de la marine enchantée de Nectanébo[3].

Il s'agissait, en Egypte, d'équiper pour le mort un bateau qui fît passer son âme dans l'autre monde, pratique dont on vient de signaler une curieuse contre-partie en Amérique. Les Indiens Dwamish de la Cedar River, pour ramener de l'autre monde l'âme d'un malade, fabriquent un semblant de barque que leurs sorciers envoient par la pensée au pays des mânes, et qu'ils ramènent de là, avec l'âme cherchée, en faisant le simulacre de ramer[4].

En général, la confection et le lancement d'une barque rituelle a paru un moyen très simple, et tout indiqué, pour faciliter un départ ou un voyage quelconque[5]. La nef envoyée en pleine mer à la fête du *navigium Isidis*, au printemps, favorisait la navigation, et la *neshemt osirienne* d'Abydos (peut-être par métathèse[6] la *meshent* des pyramides) transportait les âmes dans l'autre monde au commencement de chaque année.

La nef dont il s'agit ici avait le même objectif que celle d'Abydos, mais restreint à un seul personnage; peut-être avait-elle aussi le même rituel ou à peu près. Dans tous les cas, son équipement ne laissait pas d'être assez com-

---

[1] LONGFELLOW, The Song of Hiawatha, VII.

[2] KALEVALA, traduction Léouzon-Leduc, Rune 50, p. 492.

[3] MASPERO, Nouveau fragment d'un commentaire sur le second livre d'Hérodote, p. 27.

[4] L'Anthropologie, mai—juin 1903, Le Bateau des esprits.

[5] Cf. VICTOR HENRY, La Magie dans l'Inde antique, p. 112, 214—5, et 229.

[6] Cf. PIERRE LACAU, Recueil de Travaux, XXV, p. 152—4.

pliqué, comme nous l'apprend un formulaire auquel les inscriptions des pyramides font souvent allusion: grâce à ce texte et à un sacrifice qui en précédait l'énoncé, le défunt (c'est-à-dire son représentant qualifié de magicien), préparait le véhicule sur lequel il devait quitter la terre des vivants.

On sait qu'aux anciennes époques des barques de différentes dimensions, plutôt très petites, étaient déposées dans certaines tombes[1]. Il s'en trouve d'argile, comme à Négadah[2], il s'en trouve d'argent et d'or montées sur chariots, comme à la fin de la dix-septième dynastie[3], mais le plus souvent elles étaient de bois, comme celles de Mentuhotep[4], de Horhotep et de Satbast[5], sur les sarcophages desquels le formulaire de la nef se trouve précisément reproduit[6]. Ces trois exemplaires du texte appartiennent au moyen Empire et sont à peu près les seuls qui restent; un quatrième, car il y en a au moins quatre, est très incomplet: il figure sur le papyrus funéraire de Tura, surnommé Neferubnef, de la dix-huitième dynastie[7].

Dans le rituel dont il s'agit, le magicien s'adresse d'abord au passeur divin Mahaf, pour qu'il le conduise auprès d'Aken, personnage mystérieux qui complétera l'équipement de la barque. Mahaf fait toutes sortes de difficultés sur les intentions de son interlocuteur, et sur le manque de quantité d'agrès. Il lui est répondu généralement, quant aux agrès,

[1] MASPERO, Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique, t. I, p. 195, Virey, Notice du Musée de Gizeh, Supplément II, p. 11 et 23, Loret, Les Tombes de Thoutmès III et d'Aménophis II, p. 12 et pl. 9, Prisse d'Avennes, Histoire de l'art égyptien; etc.

[2] BORCHARDT, Zeitschrift, 1896, p. 158 et suivantes.

[3] MARIETTE, Notices des principaux monuments du Musée de Boulaq, 1869, p. 194 et 264; cf. MASPERO, Guide au Musée de Boulaq, p. 82 et 123.

[4] Catalogue Passalacqua, 1826, p. 126—9.

[5] MASPERO, Trois années de fouilles, p. 135 et 209.

[6] Id., p. 163—7, 228—231, et Lepsius, Aelteste Texte, pl. 12-5.

[7] NAVILLE, Todtenbuch, Einleitung, p. 97—8, et t. I, pl. 110; cf. Devéria, Notice des manuscrits égyptiens du Louvre, p. 118.

qu'ils seront fournis par telle ou telle partie du taureau typhonien, sacrifié au préalable, ce à quoi fait allusion une formule des pyramides où il est parlé des dieux démembrant »ceux qui les font naviguer[1].»

»Qui donc nous gardera cette barque?» dit par exemple le peu aimable nocher. — Je t'apporte la queue du Velu, place-la à son arrière: elle la gardera[2].» Le magicien ajoute: »La dépouille (de la victime), placée en avant, la guidera vers le lieu où il est (Aken-Osiris). — Pourquoi donc ceci?» réplique Mahaf. — »C'est en guise d'ailes, la dépouille. — Et ensuite? Ce ciel vente, et elle n'a point son mât. — Je t'apporte ce phallus de Baba, qui crée les enfants, qui engendre les veaux,» etc.: , etc. (Horhotep, 444—6). Le papyrus de Neferubnef a, pour ces derniers mots, , »en guise d'aile de Thoth, la peau» (l. 16).

Le mot *tesh* ou *teshtesh*, proprement »fendre, couper, séparer», se disait des ennemis et aussi des victimes. Les hommes faisaient au Nil des , c'est-à-dire des »sacrifices» de boeufs[3]. Comme épithète d'Osiris, le dieu mis en pièces par Typhon, cette expression signifiait le Démembré; mais, au texte de la barque, plusieurs membres du boeuf ayant déjà été utilisés les uns après les autres, il s'agit seulement d'une certaine partie du corps. Cette partie, le papyrus de Neferubnef la désigne par les poils, dont l'hié-

[1] Pepi I, 188, et Merenra, 351—2.

[2] Horhotep, 441—2, dans Maspero, Trois années de fouilles.

[3] P. Guieysse, Recueil de Travaux, XIII, p. 111, et papyrus Anastas VII, pl. 7; cf. papyrus Sallier II, pl. 13.

roglyphe est avec la peau un des deux déterminatifs de la peau: c'est donc la partie velue de l'animal, , la peau, , la dépouille.

Dans la tombe de Mentuhotep, Passalacqua trouva deux barques, toutes deux en rapport successif avec le sacrifice du boeuf.

La première, qui n'a ni voiles ni rames, contient la momie couchée sur un lit funèbre, entre deux pleureuses debout et quatre prêtres assis, tandis qu'un officiant lit dans un livre et qu'un sacrificateur, le couteau à la main, immole le boeuf, qui gît *lié* à ses pieds.

La seconde barque, qui a voiles et rames, et qui met en scène le moment où le sacrifice a produit son effet, montre le mort assis, en tunique blanche, »dans une petite chambre à vôute, fortifiée vers la poupe, entre les derniers matelots, et sur laquelle on a indiqué en dehors, et en peinture, la peau du boeuf sacrifié et liée sur la paroi gauche[1]» (le *tesh-tesh)*. — »Tu sacrifies le taureau et tu vas, dans la barque Uadjan, , en toutes tes résidences, en tous tes honneurs», [2], lit-on aux textes des pyramides, où le nocher infernal avait, parmi ses surnoms, celui de »taureau des dieux[3]».

La peau attachée à la barque, c'est là cette aile de la nef dont parle le texte égyptien, qui rappelle un remarquable passage d'Eschyle sur l'impulsion donnée à la barque des enfers par les rites funèbres. A la vue des cadavres d'Etéocle et de Polynice, le choeur des Sept contre Thèbes s'excite aux lamentations, compare la cadence des mains frappant la

[1] Passalacqua, Catalogue des antiquités découvertes en Egypte, p. 127—8.

[2] Pepi II, 500—1 et 550.

[3] Id., 918.

tête au battement des rames (d'autres out comparé les larmes aux libations [1]), et s'écrie que le vent des plaintes pousse sur l'Achéron la noire théoride gémissante, vers le pays où tout le monde arrive [2].

Dans ses Etudes Védiques et Post-Védiques, M. Regnaud a signalé l'étroite ressemblance qui existe entre les métaphores lyriques d'Eschyle et les conceptions primitives. On remarquera, également, que les mêmes images se retrouvent aussi bien dans la poésie de tous les âges quand le sujet s'y prête: on peut comparer, par exemple, à la barque d'Eschyle que les gémissements font voguer vers l'autre monde, cette couronne funéraire dout parle Klopstock dans la Messiade, couronne transportée »aux rivages de l'éternité» par l'hymne du poète. Aujourd' hui encore nous disons couramment les ailes de la prière, en ce sens qu'elle élève les âmes ou porte les voeux jusqu' au ciel, et nos poètes ont pu imaginer l'un un ange né d'une larme, un autre des anges recueillant les prières pour les offrir à Dieu, qui en a soif [3].

Ce ne sont là, comme chez Eschyle, que des images littéraires. Les métaphores sont prises plus au sérieux dans les civilisations inférieures, ainsi qu'on l'a vu pour la barque égyptienne. En voici un autre exemple, curieux et actuel, qui présente sous une forme concrète cette impression bien connue que les armes ont comme un air vivant, et s'enivrent ou se nourrissent de sang [4]. Les Malais croient qu'il existe un esprit en forme de poignard, ou *Kriss,* nommé *Polong,* qui fait mourir infailliblement l'ennemi contre lequel son possesseur l'envoie. Pour se procurer un Polong, il faut mettre du sang d'homme assassiné dans une petite fiole, sur laquelle

[1] HÉLIODORE, Ethiopiques, VI, 8.

[2] Les Sept contre Thèbes, vers 849—854.

[3] A. DE VIGNY, Eloa, et V. HUGO, Les Feuilles d'automne, 37, La Prière pour tous.

[4] Cf. DEUTÉRONOME, XXXII, 42, ISAÏE, XXXIV, 6, JÉRÉMIE, XLVI, 10; etc.

on récite des conjurations pendant sept ou quatorze jours: alors on y entend une sorte de gazouillement, on se pique le doigt et on l'introduit dans le vase pour que le Polong le suce, car il se nourrit de sang. On répète l'opération journellement, et le possesseur du Polong est appelé son père si c'est un homme, ou sa mère si c'est une femme. Inutile d'ajouter que ce poignard fétiche est invisible[1].

2. Le Griffon.

Il ne faut pas trop s'étonner de voir la peau assimilée à une aile, dans la barque égyptienne: c'est la matérialisation de cette idée que le sacrifice permet aux morts (humains et divins), non seulement de voguer, mais encore de voler vers le ciel.

L'aile de Typhon est quelquefois mentionnée: [hiéroglyphes], »placer l'œil d'Horus sur l'aile de son frère Set»[2]. Plus souvent, il s'agit de l'aile de Thoth, comme l'indique pour le rituel de la barque le texte de Neferubnef, faisant de la peau de Set l'aile de Thoth: Thoth, c'est-à-dire le dieu de la science, le scribe des paroles sacrées, l'auteur des textes ritualistiques, le [hiéroglyphes] des mânes[3], le guide de l'œil d'Horus[4]. Aux pyramides, l'œil d'Horus passe vers l'orient sur l'aile de Thoth[5], les rois, les dieux et l'œil d'Horus franchissent, [hiéroglyphes], le lac de Kha sur l'aile de Thoth, avec l'aide aussi du batelier[6]. »Les

[1] WALTER SKEAT, Malay Spiritualism, dans Folk-Lore, t. XIII, juin 1902.

[2] MERENRA, 785.

[3] PEPI II, 1391; cf. MERENRA, 700.

[4] PEPI I, 107.

[5] PEPI I, 194, MERENRA, 556, PEPI II, 1163.

[6] TETA 185 et 191, PEPI I, 615-6, 674-6, MERENRA, 364, 367, 783, PEPI II, 916, 922, 1142-3, 1283-6.

deux gaffes de Hor, les deux ailes de Thot, font naviguer ce Pepi sans naufrage»,[1].

Les deux métaphores de la barque et de l'aile font d'ordinaire bon ménage ensemble: c'est le *remigium alarum* des anciens[2], et le soleil volant ou voguant des Egyptiens, qui disaient aussi les ailes de la grande rame du pilote, probablement les deux côtés de la partie plate, les palettes[3]. Parfois cependant ces images pouvaient s'opposer, comme dans un passage d'Unas où le roi, se prévalant du sacrifice, dit au batelier: »l'oie ne se sépare pas d'Unas» — on immolait l'oie en même temps que le taureau —, »le taureau ne se sépare pas d'Unas; si tu ne passes point Unas, celui-ci ira se placer sur l'aile de Thoth, qui alors passera Unas vers ce lieu»[4].

Le rôle de l'aile de Thoth ne semble pas avoir persisté indéfiniment: M. Maspero dit qu'il n'était déjà plus compris à la dix-huitième dynastie[5]. Dès lors, par contre, Thoth s'affirme de plus en plus comme justicier, et les textes thébains l'appellent le mari de la déesse Mat.

A côté et dans le même sens que l'image de l'aile divine, s'était développée une allégorie des plus remarquables, qui faisait du sacrifice un oiseau fantastique emportant les âmes au ciel. Elle est présentée ainsi au formulaire de la barque: »Qui es-tu, toi qui viens?» objecte Mahaf. — »Je suis le magicien. — Tu viens, et comment venir? Tu sors, et

[1] Pepi I, 390, traduction Maspero, Merenra, 556, et Pepi II, 1163.

[2] Eneide, I, 305, Catulle, Noces de Thétis et de Pélée, 9, Odyssée, XI, 125 et XXIII, 272; cf. Dante, Enfer, XVI, XXXI, et Purgatoire, II, Shelley, La Magicienne de l'Atlas, 45, Laon et Cythna, VI, 29; etc.

[3] Horhotep, 730—1, et Todtenbuch, ch. 99, édition Naville, t. II, pl. 226.

[4] Unas, 491—2, Pepi I, 192, Merenra, 363—4, et Pepi II, 915—6.

[5] Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique, t. I, p. 186.

comment sortir? Je sortirai par le moyen de ces prêtres et de ces victimes, (Mentuhotep). — Pourquoi ceci, et que fais-tu relativement à elle (la barque)? — Je marche sur leur dos, et je dirige ses prêtres, (Horhotep. Les autres textes mettent le mot *akt* au pluriel et ont la préposition *her*). — Que fais-tu encore relativement à elle? — Ma droite est à sa droite, mon devant à son avant, ma gauche à sa gauche, mon dos à son arrière (Mentuhotep). — Que fais-tu encore relativement à elle? — L'abattage du ses taureaux, l'égorgement de son oie[1]» (Horhotep).

Le mot traduit ici par »prêtres» (dans Satbast et dans Neferubnef), a au Todtenbuch[2] le déterminatif du grand, et aux pyramides celui de l'adorateur, suivi ou non du signe de la terre: »Set en son nom de »[3]. M. Maspero traduit ce mot, qu'on trouve en connexion avec »pleurer» et »acclamer»[4], par »prosternement», dans une phrase de Pepi I où il est dit au roi: »Ton culte est à toi, tes apports d'offrandes sont à toi, ta satiété est à toi, tes prosternements qu'on fait pour toi à terre sont à toi», [5]. Le sens de »se baisser» est démontré, en effet, par un passage de l'Amt-uat qui nomme trois personnages courbés jusqu'à terre, comme s'ils marchaient à quatre pattes, , [6],

[1] Cf. Merenra, 404.
[2] Edition Naville, t. II, pl. 266, ch. 118.
[3] Pepi I, 187, Merenra, 348, Pepi II, 901.
[4] Pepi I, 160.
[5] Pepi I, 81, et Merenra, 111—2.
[6] Cf. Pepi II, 951.

et [hieroglyphs], »Celui qui cache sa marche, Celui qui rampe, Celui qui s'incline»[1]. Les Inclinés, dans ce rôle de grands personnages humains ou divins en adoration, ne sont pas des victimes, ce sont les adorateurs, les pieux, les prêtres représentés assis dans la barque de Mentühotep, ceux qui rendent possible, par les rites, la montée de l'âme au ciel.

Ce départ est obtenu aussi par le moyen des *seferi-u*, [hieroglyphs] d'après Horhotep, [hieroglyphs] d'après Satbast, et [hieroglyphs] d'après Neferubnef, variante curieuse si [hieroglyph] n'est pas là simplement pour [hieroglyph], et [hieroglyph] pour [hieroglyph]. Le déterminatif o de ce dernier texte s'emploie assez souvent pour [hieroglyph], dans les compositions religieuses, ce qui signifie que le mot est pris ici au sens typhonien; le bras armé, de Horhotep, indique une action de force, et la corde, de Mentuhotep, rappelle que les victimes sont presque toujours attachées, dans les scènes et les hiéroglyphes, par exemple le bœuf dans la première barque de Mentuhotep[2]. Horus amène aux rois des pyramides Set enchaîné, [hieroglyphs][3], et Unas, créateur de ses propres offrandes, quand il dévore hommes et dieux, est dit »porteur du lien», [hieroglyphs][4].

Comme le personnage qui officie dirige les *aku* et »monte sur le dos» des autres, il est facile de reconnaître dans ces autres, ou *seferiu*, les animaux sacrifiés. La même idée se rencontre fréquemment, de »monter sur le dos», [hieroglyphs] ou [hieroglyphs] de la victime, du [hieroglyphs][5], d'être porté par

[1] Amtuat, troisième heure.
[2] Cf. Horhotep, 77, Unas, 234, Teta, 144, 246, Merenra, 198; etc.
[3] Merenra, 161; cf. id., 341, Teta, 179, et Pepi II, 652, 761, 867–8.
[4] Unas, 508.
[5] Stèle de Thotmès III, l. 18, Dendérah, II, pl. 75, a, III, pl. 50, i; etc.

lui, et d'avoir sous soi son ennemi, Typhon, qui tremble en faisant trembler la terre, [1] [2].

On retrouve le Sefer avec le même rôle rituel sous l'ancien Empire, dans la formule finale de la pyramide d'Unas (sans parler du Seref-ur, douteux, de la pyramide de Teta, 312): »Batelier, amène à Unas la Sefer-t de l'offrande, maîtresse des dos Osiriens[3]» — ceux d'Osiris, victime multiple, ou ceux des victimes immolées à Osiris —, »qu'Unas sorte sur elle vers le ciel, et fasse pour Ra l'acte de protection magique». M. Maspero avait traduit dans le même sens: »Apporte à Ounas le griffon femelle serein, maître des vertèbres(?) d'Osiris afin qu'Ounas sorte au ciel sur lui». (sic) (Unas, 648—9).

D'après le rituel de la barque, le griffon idéalisait la victime emportant l'âme au ciel. Dans Unas, l'idéalisation est plus complète encore; là, le griffon reste attaché au sacrifice théorique plutôt qu'à la victime immédiate. Toute victime étant attribuée par sa mort au monde sacré[4] puisqu'on l'y envoie, à force de s'élever au monde sacré le griffon en a fait son séjour, et c'est alors lui qui descend ou qu'on amène pour compléter l'opération sacrificielle. Il représente ainsi la vertu collective qui s'est dégagée des immolations pour composer une personnalité distincte, un oiseau messager

[1] Cf. Merenra, 195, 341, 565, et Pepi II, 34, 994.
[2] Teta, 175, Merenra, 156—7, et Pepi II, 110.
[3] Cf. Horhotep, 146.
[4] H. Hubert et M. Mauss, Essai sur le sacrifice, L'Année sociologique, 1897—8, p. 72.

servant d'intermédiaire divin entre la terre et le ciel, comme l'épervier[1]: aussi a-t-il (on le verra plus loin) la tête divine de l'épervier, oiseau dont le symbolisme s'est développé dans un sens plus large encore, celui de la protection de toute l'Egypte par Horus. On peut comparer à la description de l'épervier représenté sous ce jour[2], celle de la colombe de l'Eglise dans les *Institutiones monasticæ de bestiis* de Hugues de Saint-Victor[3].

Le nom que porte le Sefer est très spécial, car on ne le trouve appliqué dans les hiéroglyphes qu'à un seul être, le , »espèce de griffon ailé blanc», ou jaune, d'après Champollion dans sa description des tombes de Kheti et de Menhotep à Beni-Hassan[4].

Ce quadrupède volant a une tête d'épervier, et il ne diffère guère que par l'absence d'aigrette du griffon ordinaire, *Akhekh*, remplacé quelquefois par un chacal ailé[5], et si souvent figuré dans l'imagerie orientale. A Beni-Hassan, le Sefer fait partie de la faune désertique, avec le *Seka*, hiéracocéphale ailé aussi, à nombreuses mamelles (sorte de laie de Crommyon), avec le *Sha* de Typhon, et avec le *Sedja*, quadrupède à tête de serpent. (On trouve ailleurs l'oryx ailé et une espèce de martichoras ou de griffon à tête humaine[6], dit Chabas). Le désert, où les mirages déforment si bizarrement hommes et bêtes[7], était le pays par excellence de la ménagerie fantastique des Egyptiens comme des Assyriens[8], sans parler des Arabes[9].

[1] Cf. Diodore, I, 87.

[2] Piehl, Texte provenant du grand temple d'Edfou, p. 118–9, et de Rochemonteix, Edfou, I, p. 16—7.

[3] Charles Lovandre, L'Epopée des animaux, II, 3.

[4] Notices, t. II, p. 339 et 360.

[5] Cf. Brugsch, Zeitschrift, 1879, p. 26.

[6] Chabas, Etudes sur l'antiquité historique, p. 400.

[7] D'Escayrac de Lauture, Le Désert et le Soudan, p. 50–1, et Diodore, III, 49–50.

[8] Maspero, Histoire ancienne des peuples de l'Orient, t. III, p. 372.

[9] Lane, The Thousand and One Nights, 1859, t. I, p. 32—3.

A une époque beaucoup plus rapprochée de l'ère chrétienne que celle du moyen Empire, le Sefer reparaît aux lieux déserts sous le nom suffisamment reconnaissable de *Serref,* métathèse pour *Sefer* d'après M. Revillout, dans le papyrus démotique des »Entretiens d'une chatte et d'un chacal». Là, le griffon *nour* (le vautour?) et le poisson *at* (le requin?) sont la proie de »l'oiseau monstrueux *serref.* Il les flaire. Il les saisit dans ses griffes. Il les enlève dans les sommets du ciel, puis il les dépose sur la montagne. Il en fait sa nourriture.» Comme le rokh des Arabes, auquel M. Revillout le compare, »il n'a aucun animal plus grand que lui»[1].

C'est encore dans les déserts voisins de l'Egypte, qu'habitaient conjointement avec les sphinx, aux temps gréco-romains, les pégases et les hircopans dont l'antiquité classique peuplait la Libye[2], »patrie des monstres»[3] dès Hérodote[4].

On ne peut guère s'empêcher, en étudiant le Sefer ou Serref, de comparer son nom à celui des Séraphins et au mot hébreu qui en est l'origine probable[5], שָׂרַף, »brûler». Le radical *seref* existe aussi en égyptien, où il n'est représenté dans la langue usuelle que par un mot qui a la flamme pour déterminatif ordinaire, [hiéroglyphes][6]. Ses sens assez variés se ramènent à celui de »chaleur», physique ou morale[7]. Il est de plus en relation intime avec l'offrande[8], et comme les Egyptiens brûlaient l'offrande en tout ou en partie, d'où la grande fête funéraire de l'holocauste, [hiéroglyphes][9], le Sefer a

[1] Revue égyptologique, I, p. 158–9, et Proceedings, XXV, p. 245–6.
[2] PLINE, VIII, 30, X, 70, et SOLIN, Polyhistor, 31.
[3] E. QUINET, Le Génie des Religions, IV, 2.
[4] IV, 191; cf. ARISTOTE, Histoire des Animaux, VIII, 27.
[5] Cf. Saint Denys l'Aréopagite, De la Hiérarchie céleste, VII, 1, et de la Hiérarchie ecclésiastique, IV, 10.
[6] Cf. TODTENBUCH, édition NAVILLE, t. II, pl. 87, ch. 24.
[7] CHABAS, Les Maximes du scribe Ani, t. I, p. 110–1.
[8] MERENRA, 193, ABYDOS, t. I, p. 37; etc.
[9] PEPI II, 999.

pu être dès l'abord l'offrande brûlée on volatilisée, la »sustentation»[1] rituelle par excellence; mais ce n'est là qu'une simple conjecture: le Sefer peut avoir eu un tout autre point de départ, notamment dans les phénomènes atmosphériques, lui et les autres griffons égyptiens, analogues peut-être à ces centaures et à ces hircocerfs des nuages dont parle quelque part Apollonius de Tyane[2].

Les oiseaux mythiques avaient des rôles de toute sorte, en Egypte. Il y avait entre autres l'oiseau-totem, l'épervier (et le vautour), l'oiseau-âme, le nycticorax, l'oiseau-présage, l'ibis, l'oiseau-période, le phénix, l'oiseau-tempête, la grue, [3]. Celui-là était aussi, comme le Sefer, en rapport avec le sacrifice; au moins sous le nom de *Shenti*[4]. De même le dieu belliqueux Mentu, qui avait pour animal le griffon Akhekh, »le Volant», était surtout tempêtueux comme guerrier, et avait cependant, à ce qu'il semble, un rôle sacrificiel aux pyramides, où l'on disait du roi comparé aux Impérissables: »si Mentu s'élève il s'élève avec lui, si Mentu s'élance il s'élance avec lui»[5].

En général, les oiseaux monstrueux rentrent plutôt dans la catégorie de l'*ouragan,* mot venu jusqu'à nous de l'Amérique centrale, où l'oiseau-tonnerre était »le messager de Hurakan, le dieu des tempêtes»[6].

Il n'est pas beaucoup de peuples qui n'aient eu leur oiseau, périodique ou non, produisant l'éclair, le vent, la pluie ou le tonnerre par ses ailes, ses yeux, ses cris, etc.[7];

[1] CHABAS, Les Maximes du scribe Ani, t. I, p. 110–1.

[2] PHILOSTRATE, Vie d'Apollonius de Tyane, II, 21.

[3] PEPI I, 441; cf. id., 164, 710, PEPI II, 860, et 1352.

[4] Todtenbuch, ch. 84.

[5] PEPI I, 240–3.

[6] TYLOR, La Civilisation primitive, traduction française, t. I, p. 417.

[7] TYLOR, Civilisation primitive, t. I, p. 416, et t. II, p. 341–3, LANG, Custom and Myth, p. 55 et 117, id., Myth Ritual and Religion, 1899, t. I, p. 95, 110–1, FRAZER, Golden Bough, traduction française, t. I, p. 116, GOBLET D'ALVIELLA, La Migration des Symboles, Revue des Deux Mondes du 1er mai 1890, p. 134; etc.

pas beaucoup qui n'aient eu leur Aquilon, leur Vulturne, leur Pégase ou hippogriffe, leur Cycnus[1], ou vent blanc, »albus Yapix»[2], et chanteur, »der Wind singt», leur Garouda, leur Typhon, leurs Harpies, leurs Gorgones, leurs Sirènes, leur antre d'Eole, caverne des vents ailés, analogue à ces cryptes infernales de l'Egypte où de grands serpents agitaient leurs ailes.

En Chaldée, la multiforme Tiamat personnifiait le chaos et, d'après la troisième tablette de la création, l'orage, tantôt sous l'aspect d'un lion ailé à tête humaine, tantôt sous celui d'un cheval ou d'un taureau ailés, ayant une tête d'oiseau à aigrette[3], comme le griffon d'Egypte. Une autre divinité, Ramman, »assemble en soi les éléments de plusieurs génies fort anciens, tous préposés à l'atmosphère et aux phénomènes qui s'y développent journellement, le vent, la pluie, le tonnerre. Ils avaient tous une place dans les religions populaires..... On se les figurait volontiers comme des oiseaux gigantesques accourus sur leurs ailes rapides du fond de l'horizon, et soufflant une haleine de flamme ou des torrents d'eau contre les pays qu'ils effleuraient de leur ombre. Le plus terrible d'entre eux, Zou, présidait aux tempêtes.... Sa mère Siris, dame de la pluie et des nuages, était un oiseau comme lui, mais avait pour fils un taureau robuste»[4], etc.

Un voyageur arabe du quatorzième siècle, Ibn Batoutah, rapporte sur le rokh une anecdote caractéristique, qui met bien en lumière la provenance des ornithothères orageux. En traversant la mer de Chine, son vaisseau fut poussé un jour par le vent vers une haute montagne inconnue des marins, qui se crurent perdus: »les marchands promirent de nombreuses

[1] Lang, Myth. Ritual and Religion, 1899, t. I, p. 119; cf. Coleridge, The Rime of the ancient Mariner.

[2] Horace, Odes, III, 27, vers 19 et 20; cf. Strabon, II, 1, 21.

[3] King, Babylonian Religion and Mythology, p. 102.

[4] Maspero, Histoire ancienne des peuples de l'Orient, I, p. 658–9, et 661; cf. Fossey, La Magie assyrienne, p. 27–34.

aumônes». Toutefois, le vent s'étant calmé, »nous vîmes au lever du soleil, ce mont qui était très haut dans l'atmosphère, ou les airs, et nous distinguâmes le jour qui brillait entre lui et la mer», nouvelle cause d'alarmes. En effet, les marins prirent ce nuage pour l'oiseau rokh, et »s'il nous voit, dirent-ils, il nous fera périr». Heureusement, »le Dien Très haut nous fit la grâce de nous envoyer un bon vent qui nous détourna de la direction du Rokh; nous ne le vîmes donc pas et ne connûmes point sa véritable forme» [1].

Le Simurgh iranien, sorte de variante du rokh, évoquait de même des idées de nuages et de tempêtes. »Si jamais on te met en danger», dit le fabuleux oiseau au père de Zal-zer, dans le Shah Nameh [2], »jette cette plume dans le feu .... Je viendrai aussitôt, comme un nuage noir». Il n'est pas rare non plus de voir les poètes hindous, dans le Ramayana et le Mégha-Douta, par exemple, comparer les oiseaux légendaires à des montagnes ou à des nuages, et les nuages à des montagnes ailées.

3. L'Offrande.

Dans le sens qui vient d'être indiqué, le sacrifice tient une assez grande place parmi les formules des pyramides. Il y donne lieu, notamment, à nombre de ces petites énigmes auxquelles se plaisait l'ingéniosité des scribes.

Ainsi, le mort étant considéré à la fois comme l'auteur et le bénéficiaire de l'offrande, il en était, au choix, le nourricier, l'époux ou l'enfant, l'enfant surtout, puisqu'elle lui rendait une nouvelle vie: alors, s'il naissait de ce qu'il produisait, il était ses propres parents à lui-même.

[1] Voyages d'Ibn Batoutah, traduction Defrémery et Sanguinetti, t. IV, p. 305–6.

[2] Traduction Mohl, t. I, p. 176.

»C'est Ounas, qui donne du pain à ses nourrices dont c'est le lait qui le fait subsister et qui ont fait naître Ounas.» — »Ounas s'est uni au lotus» — la déesse-nourrice dans la haute Egypte, — »Ounas a connu une jeune femme, mais sa force manquait de grains et de liqueurs réconfortantes: lorsque la force d'Ounas a attaqué la jeune femme, elle a donné du pain à Ounas, puis elle lui a servi de femme en ce jour.» — »C'est Ounas lui-même son père, et sa mère est Nekhben[1]», (la déesse nourrice et vautour). — »Le fils de son père est venu avec ses deux mères, les deux vautours à l'abondante chevelure, aux mamelles pendantes, qui sont sur la montagne, qui battent de l'aile, apportent leurs mamelles à la bouche de Mirirî sans obstacle, et le couvent éternellement.» — »O Pepi, ton voyage est le voyage que font ces mères-là, les tiennes, avec toi, c'est ce voyage de Hor, quand il va en voyage.» — »Tes pères ne sont pas humains, tes mères ne sont pas humaines[2].»

D'un autre côté, les différentes parties de l'offrande et du sacrifice reçoivent aussi nombre de sens métaphoriques. Elles sont prises tour à tour, pour ce qu'elles sont, pour le lieu auquel on les destine, pour des êtres vivants, pour le mort en faveur duquel on les présente.

De l'offrande en général, parfois personnifiée[3], douée peut-être d'un *ka*[4], mère de l'élu[5], etc., provient le Champ des Offrandes, [6], ayant le mort pour fondateur, [7], et, d'après un texte du tombeau de Séti I[8],

[1] Unas, 196—9, 181—3, et 458, traduction Maspero.
[2] Pepi I, 301—2, 40—1, et 85, traduction Maspero.
[3] Teta, 333; cf. Todtenbuch. ch. 110, et Amtuat, sixième heure.
[4] Teta, 284, Merenra, 158, Pepi II, 65, 612; etc.
[5] Pepi I, 646 et 715.
[6] Unas, 192—4, Teta, 72, Pepi I, 161, 309, 415, Merenra, 226—7, Pepi II, 605, 1117, Mastabas, p. 481; etc.
[7] Pepi I, 417.
[8] La Destruction des hommes par les dieux, l. 39—40.

ayant donné naissance à sa variante habituelle l'Elysée, ou Sekhet aaru.

De la libation provient le pays Kebehu, qui est mis sans cesse en parallélisme avec le ciel[1], et dont le nom désigne, comme ceux de la Sekhet hetepu et de la Sekhet aaru, l'autre monde, habité par les mânes[2]. La libation elle-même, qui réveille le coeur des morts[3], est une déesse, fille d'Anubis[4], le dieu chacal des rites funéraires, d'où le bassin (de vie) du chacal ou des chacals[5]. Cet agrandissement de la libation en lac est bien visible dans la formule suivante: »tu reçois tes quatre cruches d'offrande, et tu te purifies dans le lac du Chacal, tu te parfumes dans le lac de la Tuat[6].« De même la libation védique était assimilée à une rivière ou à un océan[7], et le bassin des cultes chaldéen et hébraïque était appelé mer ou abîme[8].

Une fois purifié par l'eau, à l'imitation du Soleil, et, peut-être plus tard, par le natron de l'embaumement, qui eut alors son lac[9], le défunt s'appelle Celui qui sort de la libation: »O Osiris Pepi, je t'offre ces libations, rafraîchis-toi avec Horus en ton nom de Sorti de la libation[10].« — »C'est Teti, le courant qui sort de l'urne. Teti est sorti de ce qu'elle rejette au dehors« — ou bien »est sorti du feu«, d'après une

[1] Pepi I, 631—3, Merenra, 321—5, 499, 504, 628—633; etc.

[2] Unas, 482—3, Pepi I, 11; etc.

[3] Pepi I, 393, Merenra, 561—2, Pepi II, 1168; cf. Papyrus d'Orbiney, p. 8, 13 et 14.

[4] Pepi I, 393, Merenra, 561, Pepi II, 795 et 1168.

[5] Unas, 481, 566, Pepi I, 245—6, 372, Merenra 468, Pepi II, 1057, 1148, 1325.

[6] Pepi I, 372, et Pepi II, 1148—9.

[7] PAUL REGNAUD, Le Rig-Véda et les origines de la mythologie indo-européenne, p. 10, 23, 86, etc., id., Les Premières formes de la religion, p. 330, 356, etc., id., Etudes védiques et post-védiques, p. 45, etc.

[8] King, Babylonian Religion and Mythology, p. 106, et I Rois, VII, 23, II Rois, XXV, 13, II Chroniques IV, 12, Jérémie, LII, 7.

[9] J. BAILLET, Contribution à l'histoire des origines de la momification, p. 29—31, Todtenbuch, ch. 17, l. 16—17, et Aelteste Texte, pl. 1, l. 9—12.

[10] Pepi I, 31—2.

variante[1], — »et Teti a couru les deux ciels, Teti est allé sur les deux terres»[2]. Merenra est la libation elle-même: »Ta partie antérieure est le chacal, ta partie médiane la libation, ta partie postérieure la grande salle[3].»

Quant au feu, le lac enflammé[4] et »le lac de l'autel»[5], avec Mahaf pour batelier[6], correspondaient dans l'Hadès au brasier et à l'autel de l'offrande terrestre. Des textes postérieurs font du lac enflammé un lieu de sacrifice[7], et d'alimentation[8]: ils le disent plein d'offrandes[9]. La flamme, essence solaire, et souvent représentée par l'uræus-déesse[10], sans parler du scarabée-vie[11], allaitait le mort comme mère[12], ou comme déesse emportait l'âme dans le sacrifice, dont la fumée montait jusqu' au ciel[13]: »O cette flamme amie de Hor, déesse an buste noir qui es dans la gorge» — ou à[14] la poitrine — »de Ra, lance-toi vers le ciel, car Teti [va] vers le ciel»[15]. On appelait le défunt »feu, fils de flamme»[16], et on lui donnait pour coeur la déesse de la flamme, Bast[17]. Aussi pouvait-il dire qu'il était l'oeil d'Horus, le feu, et qu'il allait au ciel en oeil d'Horus[18]. »Corps sorti du dieu, uræus sorti du

[1] Merenra, 115, et Pepi II, 132.
[2] Teta, 33—41, traduction Maspero.
[3] Merenra, 821, et Pepi II, 1317, 1358—9.
[4] Unas, 393, 506; etc.
[5] Unas, 475, traduction MASPERO.
[6] Pepi I, 651 et 677.
[7] TODTENBUCH, ch. 70, l. 12, et édition NAVILLE, t. II, pl. 153.
[8] BONOMI et SHARPE, The alabaster Sarcophagus of Oimenepthah I, pl. 14; cf. id., pl. 2.
[9] PIERRET, Etudes égyptologiques, fascicule VIII, p. 9.
[10] Unas, 269, 273, 335; cf. PIEHL, Petites Etudes, p. 7.
[11] Teta, 89, Pepi I, 831, Merenra, 240, Pepi II, 619.
[12] Pepi I, 286—7.
[13] DE ROCHEMONTEIX, Edfou, I, p. 536.
[14] PIEHL, Proceedings, décembre 1898, p. 318.
[15] Teta, 26, traduction MASPERO.
[16] Todtenbuch, ch. 166.
[17] Pepi I, 569.
[18] Pepi I, 194.

Soleil», il allait se placer dans l'Elysée auprès des quatre génies des canopes[1]. Une vieille formule le représente à la fois comme produisant la flamme et comme soustrait à la flamme: »O Merira, de Pa, rougeur de la flamme, vie du scarabée, viens à Pa, rougeur de la flamme, vie du scarabée! Si Merira voit la grande uræus, si elle s'empare de lui, si sa face à lui tombe sur elle, le dieu-aliment Hu[2] dressera sa chevelure (l'offrande enflammée) pour Merira et lui fera passer son lac, son corps à sa suite[3].»

Essence divine aussi[4], et »sécrétion du dieu sortie de lui»[5], l'encens ne pouvait manquer d'avoir son rôle dans l'apothéose de l'âme. »Salut à toi, encens! Salut à toi, hirondelle» — , ailleurs [6], — »qui es dans les membres d'Haroïri, prends forme en ton nom de pain, que ton parfum (monte) vers Ounas, et ton arôme vers Ounas[7]!» Le feu ou l'encens en feu semble devenir ici ce qu'il absorbe, le pain. Les Egyptiens brûlaient en effet des pains d'offrande: Hérodote dit qu'en mettant sur l'autel ce qu'ils devaient brûler du boeuf sacrifié, ils le remplissaient »de pains bien nets, de miel, de raisins secs, de figues, d'encens, de myrrhe et d'autres parfums[8].»

Ainsi enflammée, l'offrande solide était doublement un oeil d'Horus, l'oeil d'Horus étant le feu[9], et l'offrande même liquide, d'autre part, pouvait provenir par écoulement de l'oeil

[1] Id., 260—1, et Merenra, 494—5.

[2] Merenra, 247.

[3] Pepi I, 820—3, Merenra, 247—8, Pepi II, 619, 702—3; cf. Teta, 88—9, 332—3, Merenra, 240, 244; etc.

[4] Cf. Unas, 486.

[5] Moret, Le Rituel du service divin journalier en Egypte, p. 166.

[6] Id., p. 77.

[7] Unas, 357—9, traduction Maspero.

[8] II, 40; cf. Merenra, 239—240, Teta, 85—6, Denkmaeler, II, pl. 128—9; etc.

[9] Merenra, 254; cf. Recueil de Travaux, IX, p. 96; etc.

sacré. En conséquence, toutes les substances pures, depuis la cuisse de boeuf[1] jusqu'à la libation d'eau[2], étaient aptes à s'appeler des yeux d'Horus[3].

On disait au mort, en présence de l'offrande: »désire, choisis, vois ce qui sort de toi[4]», et, du temps des Ptolémées, à la déesse du feu en l'appelant à l'autel: »Je te présente l'émanation qui est sortie de tes membres et dont vivent les dieux et les hommes; bouche divine, je t'apporte tes choses[5].»

L'encens contribuait d'autant mieux à exalter l'âme, que son nom de »parfum divin» suffisait à suggérer l'idée de la divinisation. Après que le roi a été nommé Celui qui sort de la libation, il lui est dit que »son encens divin le divinise», [6]. Le parfum lui-même était d'ailleurs un dieu. En priant le batelier Sunti, »l'Ouvreur»[7], de passer le pharaon dans sa barque, on lui disait: »le roi t'a fait le chapitre du dieu Natron, il t'a fait le chapitre de l'Encens dieu, et l'Encens dieu s'élève parmi les grands dieux, le dieu Natron siège dans la grande chapelle»[8].

Voici d'autres formules montrant que l'arrivée du parfum chez les dieux est celle du mort lui-même: »Ton parfum vient, Ounas, encens. Votre parfum vient vers cet Ounas, le parfum d'Ounas vient vers vous, ô dieux! Ounas est avec vous, et vous êtes avec Ounas, ô dieux[9]!» — »La mère de Pepi, Nut, son père Shu et sa (grand') mère Tefnut[10],

[1] Unas, 119, Pepi II, 213—4.

[2] Teta, 331, Abydos, t. I, pl. 33, Virey, Le Tombeau de Rekhmara, pl. 30, Moret, Le Rituel du service divin, p. 171—5.

[3] Cf. Pepi II, 767—771.

[4] Pepi II, traduction Maspero, Recueil de Travaux, t. XII, p. 88.

[5] Dendérah, III, pl. 74, c.

[6] Pepi I, 32.

[7] Cf. Pepi I, 411, 414—5, et Merenra, 589, 593—4.

[8] Pepi I, 467—470, Merenra, 531—4, et Pepi II, 1110—3.

[9] Unas, 484—5, traduction Maspero.

[10] Cf. Bonomi et Sharpe, The alabaster Sarcophagus of Oimenpthah I, pl. 16.

élèvent ce Pepi vers le ciel sur la flamme de l'encens[1].» — »Pour toi s'ouvrent les portes du ciel, pour toi s'écartent les battants du Kebehu par où rentrent les Rekhiu, la déesse poteau d'abordage s'agite pour toi, pour toi s'écrient les humains, pour toi se lèvent les Akhemu Seku, *tes souffles* (ceux qui te portent), *c'est l'encens, ton vent, c'est le feu,* tu es le magnifié dans le nome Thinite, l'étoile unique qui sort à l'orient du ciel sans que son corps soit livré à l'Horus de Tait» (la ville de l'ensevelissement)[2]. »Comme dans d'autres religions, dit M. Maspero, l'encensement rendait une personne ou une chose incapable de revenir ici-bas: tout retour sur la terre lui devenait impossible, du moment qu'elle sentait l'encens[3].»

L'encens ne rend pas seulement le mort égal aux dieux, il le fait même supérieur aux dieux: »C'est Ounas, le reptile composé de ses sept uræus qui sont sur ses sept cous, Ounas donne son ordre à ses sept uræus, et le triple cycle des dieux écoute ce qu'il dit. Dès qu' Ounas est venu, il saisit les grains d'encens» — ici une phrase obscure qui signifie peut-être que ses ongles sont dans l'encens et que l'encens est dans ses ongles[4]; — »Ounas a enlevé votre force, ô Dieux; Ounas, en faisant sa ronde, rassemble vos doubles», [5].

Comme l'uræus est la flamme, il est assez facile de comprendre que les sept uræus aux cous dressés, si semblables aux serpents à plusieurs têtes de la mythologie et du folklore[6] hindous, sont les langues du feu qui s'empare de l'encens, et produit ce qu'on appelait »le parfum de l'uræus»,

[1] Pepi II, 958.
[2] Pepi I, 155—8, et Pepi II, 784—7.
[3] Recueil de' Travaux, XII, p. 87.
[4] Cf. Teta, 306, et Moret, Le Rituel du service divin, p. 170.
[5] Unas, 630—5, traduction Maspero, et Teta, 305—6.
[6] Cf. Miss Frere, Old Deccan Days, The Rajah-Fish.

[hieroglyphs] [1]: »le parfum de Pepi est celui de l'uræus[2].» Par là, par le fait du *crescendo* de son allumage, le feu devient la vie et s'assimile l'être des dieux en s'assimilant à eux, de sorte qu'il semble leur *support collectif*, leur Neheb-Kau. A l'inverse de Tmu qui avait divisé son coeur en neuf dieux[3], et du Gayômart iranien duquel sortirent les Fravashis, le mort assimilé au feu est une sorte d'*Amen-Kau*[4] dans lequel rentrent les *Ka*. C'est là le pendant, atténué, de la célèbre formule anthropophagique qui représente le roi dévorant mânes et dieux.

Dans son rôle de réconfortant des mânes, la fumée agile, αἰόλην πυρὸς χάσιν[5], et voltigeante, de l'encens, était assimilée comme on l'a vu à l'hirondelle, oiseau agile et voltigeant par excellence[6]: elle l'était, par suite, au couple protecteur d'Osiris, Isis et Nephthys, qui planaient en hirondelles autour du dieu mort et de l'homme mort[7], comme au chapitre 86 du Todtenbuch qui associe à l'hirondelle les idées du parfum enflammé des dieux, du lac de feu, de la purification, de la barque divine, etc. Le mort, ressuscité par l'encens divin et déesse (déesse fumée, comme parfois la Kali hindoue), en était donc le fils, si bien qu'on le disait »hirondelle issue de l'hirondelle»[8], et qu'on le faisait s'envoler au ciel en hirondelle[9].

Cet oiseau n'était pas le seul dont il prît la forme; il s'envolait encore au ciel avec l'aile de l'épervier divin et de

[1] Pepi I, 68, Merenra, 196, et Pepi II, 35, 971.
[2] Pepi I, 689.
[3] Merenra, 205, Pepi II, 665—6.
[4] Pepi II, 1154.
[5] Eschyle, Les Sept contre Thèbes, vers 489.
[6] Cf. Proverbes, XXVI, 2.
[7] Pepi I, 532—8, Pepi II, 1262—3, Todtenbuch, ch. 166, et Plutarque, Traité d'Isis et d'Osiris, 16.
[8] Pepi I, 531—8.
[9] Pepi I, 616.

l'ibis hermétique, ou bien en scarabée, symbole du feu et de la vie, et surtout en oie. L'oie panégyrique, en effet, faisait essentiellement partie de l'offrande[1], et on la brûlait avec l'encens ou le pain[2].

»Les bras de ce Pepi sont d'un épervier, ce qui est sur les ailes de ce Pepi est d'un ibis divin[3], et voici que l'oie Keb, ce Pepi, s'envole vers le ciel. Ce Pepi délivre l'oeil d'Horus pour lui-même[4].» — »Pepi s'envole loin de vous, ô hommes, en oie *apt*[5], il arrache de vous ses bras en oie *smen*, il emporte son corps loin de vous en oiseau *djert*[6].» — »Cet Unas sort vers lui (Osiris) sur le feu de la grande *aat* (l'émission d'offrandes considérée comme purifiante[7]), cet Unas vole en oie, il se pose en scarabée sur le siège lumineux qui est dans la barque de Ra[8].» — Et: »La face d'Unas est celle de l'épervier divin, les ailes d'Unas sont celles des oies[9].» Il y avait au ciel un lac de l'oie[10].

Un des textes les plus caractéristiques au sujet de l'oiseau est peut-être le suivant: »Lac de l'apport, lac de l'apport, c'est l'oie *ser* qui l'apporte, c'est l'oie *set* qui l'apporte, c'est le taureau qui l'apporte, et Pepi tourbillonne en grue[11].» On peut citer dans le même sens la formule relative aux »deux oiseaux *djert* qui sont sur l'aile de Thoth[12]», si c'est

[1] Unas, 130—4, Pepi I, 404, 440—4, Todtenbuch, ch. 31, l. 7—8, et ch. 110, l. 3, Hérodote, II, 37 et 45, Philostrate, Vie d'Apollonius de Tyane, V, 35; etc.

[2] DENKMAELER, II, pl. 129, MASPERO, Le Tombeau de Montouhikhopshouf, figure 9, Champollion, Notices, t. I, p. 549 et 571; etc.

[3] Cf. Pepi I, 473.

[4] Pepi, 452.

[5] Cf. Pepi II, 1348.

[6] Pepi II, 1280—1; cf. Pepi I, 673, et Merenra, 664—5.

[7] Cf. DENKMAELER, IV, pl. 17.

[8] Unas, 476—7, et Pepi II, 747.

[9] Unas, 570; cf. Pepi I, 565, 673, Merenra, 664—5, Pepi II, 753—4, 940, 953—4; etc.

[10] Pepi I, 699; cf. Todtenbuch, ch. 109, l. 1, et ch. 149, l. 6.

[11] Pepi I, 440—1, Merenra, 543—5, et Pepi II, 1124—5.

[12] Pepi I, 473, Merenra, 539, et Pepi II, 1118—9; cf. Pepi I, 452.

là une allusion aux deux officiantes funéraires *djert*[1], qui auraient enlevé l'âme au ciel, »au lieu de la vie», dit le texte, par la vertu hermétique de leurs chants. On peut rappeler enfin le texte où l'on voit Pepi »qui sort au ciel sur ses ailes comme une grande oie échappée de ses liens[2]», à l'instar du Sefer qui était attaché en qualité de victime. Comme l'âme des empereurs romains s'envolait en aigle du bûcher, celle du pharaon s'envolait en oie de l'autel.

[1] Cf. VIREY, Le Tombeau de Rekhmara, pl. 20—7 et 31—2.
[2] Pepi I, 306—7.

Examen de différents points de la "Aegyptische Grammatik".[1]

Par **Karl Piehl.**

III. Diverses observations.

§ 1. En traitant des noms de nombre de la grammaire égyptienne, l'auteur de la »Aeg. Gram.» s'exprime de la sorte au sujet de : »Einem Adjektiv oder Verbum vorgesetzt, steigert *w*ʿ deren Bedeutung: »einzig vortrefflich».

Si l'on veut rendre correctement en égyptien cette dernière expression allemande, il est, à mon avis, impossible de la traduire *uā àker,* ce qui signifie certainement autre chose. Pour ce faire, il fallait plutôt chercher une autre combinaison, p. ex. ou quelque chose d'analogue. Pour le sens, »uniquement» *einzig,* de *em uāu,* cfr [2] »seul intendant des deux magasins»; [3] »seul chef du silence», etc.

[1] Voir *Sphinx* VII, pages 65 et 118, pour les parties antérieures de cet article.

[2] Piehl, *Troisième Série* I, 3.

[3] Piehl, *Troisième Série* XX, 2.

D'ailleurs, le groupe *uā*, »un», s'emploie fort souvent, dans les textes, parallèlement à [hieroglyphs], [hieroglyphs] et d'autres qualificatifs honoraires. De même qu'on pouvait s'appeler *ur en suten aā en bàt*[1] »le puissant du roi du Midi et le grand du roi du Nord», on s'intitulait telle fois [hieroglyphs][2] »l'unique du roi du Nord». Une autre fois, on était *uā em àb en neb-f*[3] »unique dans le coeur de ton maître» (et choisi par lui de préférence aux deux pays).

La locution *ua àqer* signifie simplement »unique et accompli», de même que l'expression — si fréquente dans le style ampoulé des biographies égyptiennes — *uā meny àa(n)ti sennuf* doit évidemment se rendre »l'unique et parfait, qui n'a point de second». Cfr aussi une autre locution [hieroglyphs] »équitable et juste», locution également fort souvent employée dans les textes de cet ordre.

Donc, écartons de la grammaire égyptienne la règle susmentionnée de la »Aeg. Gram.», relative à *uā* »einzig».

§ 2. La prétendue négation [hieroglyphs] qui se voit introduite dans la première édition de la »Aeg. Gram.», revient maintenant (§ 397), sans aucune modification de la forme de la dite règle, dans la seconde. Sans doute, nous avions[4] rayé cette négation, mais cela ne semble aucunement concerner l'auteur de la »Aeg. Gram.». En renvoyant le lecteur aux passages cités du *Sphinx* et des *Proceedings*, je me contente de citer de plus contre l'exactitude de [hieroglyph] de la prétendue négation [hieroglyphs], en outre des cas innombrables où la

[1] Piehl, *L. l.*, IV, 4.
[2] *Troisième Série* LXXIV, 3.
[3] *Troisième Série* XC, 1.
[4] *Proceedings* XVII, page 266; *Sphinx* I, pages 197, 188.

lettre [hieroglyph] a été rendue [hieroglyph] dans les textes du Moyen Empire, le passage suivant (emprunté à une stèle de la même époque): (»Je n'ai jamais rien fait de mal contre qui que ce soit) [hieroglyphs] sic afin d'être un lumineux.»[1]

Il est bon de rappeler, à cette occasion, que le groupe [hieroglyphs] s'emploie plus d'une fois à peu près dans le sens de [hieroglyphs] »limite, terme», acception qui convient fort bien pour les *deux* exemples où »Aeg. Gram.» constate la présence de la négation *nefer n.* Il est vrai que dans l'un de ces deux exemples la »négation» en question a cette forme-ci [hieroglyphs], ce qui réduit à *une seule* les preuves que la »Aeg. Gram.» énumère en faveur de cette »découverte» complètement inadmissible.

§ 3. Parmi les conjonctions jusqu'ici selon moi inconnues, dont catégoriquement la »Aeg. Gram.» prétend enrichir notre science, nous croyons devoir signaler tout spécialement celle de [hieroglyphs]. Sous le § 375, elle enseigne à ce sujet la règle suivante: »Ein betontes Wörtchen ist wohl auch das *wj* das . . . . dem Adjektiv und . . . . dem Verbalstamm nicht selten folgt:

[hieroglyphs] »wie gross ist der Herr.»

[hieroglyphs] »wie froh ist dieses Land.»

Comme termes de comparaison, dignes d'être cités à ce propos, nous nous permettons d'invoquer les exemples suivants connus, grâce à STERN[2], depuis longtemps;

[hieroglyphs] »très beau est ton lever».

[1] *Troisième Série,* XCII, 6.

[2] *Zeitschrift* 1877, page 85.

»Wie gross bist du!»

STERN regarde, *avec raison*, le de ces deux exemples comme désinence des mots *nefer-ui, urui-tu*, et tout le monde semble avoir été jusqu'ici de son avis. Que de ne puisse nullement représenter *un* mot, cela résulte *avec évidence* p. ex. de la comparaison des deux variantes: [1] et [2] d'une même expression participiale qui signifie »te levant».

Ce qui de prime abord paraît donner un semblant de vérité à la règle que nous critiquons ici, c'est le fait que les déterminatifs du mot *rešui* semblent séparer de , mais il n'est point prouvé que l'auteur de la »Aeg. Gram.» ait transcrit correctement l'original hiératique dans cet endroit — MASPERO l'ayant interprété d'une autre manière. — D'ailleurs, la forme , avec *ui* intercalé entre le radical et les déterminatifs, a été citée déjà par STERN d'après un papyrus de Berlin. Pour d'autres spécimens de la même forme, voir notre *Dictionnaire du Papyrus Harris N° 1*, page 55, où la variante , qui évidemment[3] doit se lire *rešui*, prouve *définitivement* la non-existence du *mot* .

La première édition de la grammaire examinée expliquant (§ 331) — peut-être par suite d'un emprunt fait à STERN — fort bien le de etc. comme »eine Endung», il faut regretter que cette vérité ait été écartée de la seconde édition du même manuel.

[1] *Zeitschrift* 1877, page 149.
[2] *Zeitschrift* 1877, page 85.
[3] BRUGSCH, *Hierogl. Grammatik*, page 17, n. 1.

Nous pourrions du reste multiplier indéfiniment les preuves on faveur de notre opinion concernant le prétendu mot , mais à quoi bon perdre du temps et du papier à prouver ce qui est clair comme le jour![1]

§ 4. En rendant comte (p. 157) de »die Ausdrücke für ganz», la »Aeg. Gram.» mentionne exactement *er-ter* (+ suffixe) et *mà ketnu* (+ suffixe), mais elle oublie et varr., que déjà BRUGSCH (*Hier. Gram.*, p. 27) avait signalé.

Nous sommes en mesure d'ajouter un quatrième groupe à l'ensemble de ceux qui signifient »ganz». C'est l'expression (+ suffixe). Voici des preuves de cette locution:

a) »tous les êtres intelligents» (*Rec.* III, 2, en parallélisme avec)

b) *àrp àretet tebeh-hetepu* »du vin, du lait, des choses nécessaires aux offrandes en leur entier.» (SHARPE, *Eg. Inscr.* I, 93)

c) *àrp àretet tebeh-hetepu* (SHARPE, *l. l.*, 98).

Pour d'autres exemples, voir la *stèle de Pianchi*, l. 94, 95, où il est question de »leurs navires tous».

Cfr d'ailleurs BRUGSCH, *Hier. Gram.* p. 29 (§ 82).

---

[1] STERN a donné une longue liste d'exemples d'adjectifs ou de verbes qui se terminent en . Voir son article précité (*Zeitschrift* 1885, pages 84 et suiv.). Je trouve inutile de montrer ici en quoi je m'écarte de ses vues quant à la formation en *-ui*, dont on trouve du reste partout des preuves aux textes.

Der Frosch als Symbol der Auferstehung bei den Aegyptern

von **Ad. Iacoby** und **W. Spiegelberg.**

I. Die aegyptische Litteratur

von **W. Spiegelberg.**[1]

Dass der Frosch bei den Aegyptern die Auferstehung bezeichnet, ist aus Chaeremon[2] für eine späte Zeit bezeugt. Dazu hat *Le Blant*[3] die Froschdarstellungen auf Thonlampen gefügt, von denen zwei die Inschrift tragen ἐγώ εἰμι ἀνάστασις[4]. Heute wo wir wieder geneigt sind, in solchen späten Zeugnissen das Nachleben älterer religiöser Vorstellungen zu vermuten, ist es wohl an der Zeit, dieselben aufzuspüren.

Schon *Brugsch*[5] und *Maspero*[6] haben zur Erklärung die froschköpfige Göttin *Ḥḳ(j)-t* (sprich etwa *Echḳôjet* *ϩⲕⲱ) herangezogen, deren Character als Geburtsgöttin bekannt ist. Als solche erscheint sie in dem Bildercyclus, welcher

[1] Ich bin Herrn A. Iacoby für eine Reihe von Litteraturnachweisen und sonstigen Mitteilungen zu Dank vorpflichtet.

[2] "ἀντί ἀναβιώσεως βάτραχον" Revue archéol. 1851 S. 23.

[3] Comptes rendus de l'Acad. des Inscr. et Belles-Lettres 1879, VII, 27 und folg.

[4] Vgl. auch Lanzone. Diz. mitol. S. 853.

[5] Wörterbuch III S. 1000.

[6] Revue critique 1879 S. 199.

die göttliche Geburt des Königs so häufig verewigt hat[1]. Ferner gehört hierher die Thätigkeit der Göttin bei der Erschaffung der Welt, insbesondre bei der »Begründung von Abydos«, wo sie deshalb neben dem Weltschöpfer *Chnum* und der Geburtsgöttin *Meschônet* und anderen Gottheiten einen Lokalkult hatte[2]. Bei der »Begründung von Abydos« war sie mit den beiden anderen Göttern als Gehülfin des *Reʿ* thätig, aus dessen Munde die drei Gottheiten hervorgegangen waren[3].

In diesem Zusammenhang mag auch erwähnt werden, dass die 4 männlichen Gestalten der hermopolitanischen Enneade froschköpfig sind und aus *Reʿs* Munde hervorgekommen sein sollen[4].

Die Beziehung einer Göttin der Geburt oder der Schöpfung in weiterem Sinne zu der Auferstehung bedarf keiner näheren Begründung. So finden wir denn mehrfach[5] auf Sargbildern neben der Totenbahre die froschköpfige Göttin oder den ihr heiligen Frosch dargestellt.

Noch viel deutlicher aber tritt die hier behandelte symbolische Bedeutung des Frosches in den folgenden Texten hervor. *Daressy* hat vor einigen Jahren einen hieratischen Text des Cairiner Museums veröffentlicht, den ich nach Einsicht des Originals an das Ende der Ramessidenzeit setzen möchte. In diesem Text, welcher das selige Leben des Toten schildert, findet sich u. a. die folgende Stelle

---

[1] Siehe die Zusammenstellung bei MORET: Royauté pharaonique S. 53—54. 58.

[2] Die betreffende etwas dunkle Stelenformel der Dyn. XII verdiente einmal eine eingehende Untersuchung. Die mir bekannten Stellen sind a) SHARPE: Eg. inscr. I, 78 z. 11. b) LOUVRE: C 8/15. PIEHL: I. H. I, 3, 4. GAYET: Stèles de la XIIe dyn. IV/15 ff. c) Ä. Z. 1890 S. 22. — Im übrigen vgl. MASPERO: Études de mythologie II, 374 und PIEHL: Sphinx II/54 —

[3] Auch in der Leidener Stele V Z. 4 und 11 werden Chnum und *Ḥḳ(j)·t* als Kosmogonische Götter genannt.

[4] Siehe LANZONE: Diz. mitol. egiz. Tafel 168.

[5] LANZONE: a. O. Tafel 285, 289 und die unten besprochene Darstellung Tafel 259.

sic *snj-j m mꜣʿw? ḥnʿ ʾtn r pr wḥm ʿnḫ snw* »ich wandere (o. ä.) als Gerechter ... mit der Sonnenscheibe zu dem Haus dessen, der das zweite Leben wiederholt». Die mythologische Anspielung entgeht mir, aber das ist sicher, dass hier der Frosch als Wortzeichen von *wḥm ʿnḫ* »das Leben wiederholen» erscheint.

Ferner findet sich im neuen Reich[1] der Frosch gelegentlich hinter dem Namen eines Verstorbenem, so auf zwei Schminkbüchsen in Liverpool[2] und in Leiden[3] sowie auf einem Brett der aegypt. Samlung zu Frankfurt a/M.[4] Zweifellos bedeutet auch hier der Frosch jenes *wḥm ʿnḫ*, das sich so oft als hinter dem Namen von Verstorbenen findet. Noch im koptischen ⲟⲩⲁϩⲉⲙⲱⲛϩ »resuscitare» (ἀναζωπυρεῖν) hat sich die Bedeutung dieses *wḥm ʿnḫ* »der das Leben wiederholt, der wiederaufersteht» erhalten. Das Epitheton bezeichnet in der That die ἀναβίωσις des Toten, dessen Doppelgänger *(Ka)* sein zweites Leben beginnt.

Der Frosch als Wortzeichen von *wḥm ʿnḫ* spielt noch eine weitere Rolle in einem der zahllosen Namen des Nils[5], welcher mit varr.[6] lautet. Man vergleiche die folgenden Beispiele aus der römischen Kaiserzeit[7] *ntk wḥm-ʿnḫ pr m ḳrtï* »du bist der *Lebenswiederholer*, welcher aus den beiden Quellöchern kommt» und

[1] So viel ich sehen kann, in der Dynastie 18.

[2] Ä. Z. 1877. S. 33. (= Recueil X, 132).

[3] C. Leemans: Aegyptische Monumenten Tafel XXXII F 50.

[4] Demselben *Rn nfr* angehörig, dessen Palette *Wiedemann:* P. I. B. A. XIV S. 338 veröffentlicht hat.

[5] *Brugsch:* Dict. géogr. S. 1401 ff.

[6] *Brugsch:* Wb. VI. S. 672.

[7] Recueil XXIII. S. 73.

dḥn s(w) ʾtm r wḥm ʿnḫ m ʾḫw-t »es hat ihn Atum zum Lebenswiederholer im Sonnenberge erhoben».

Jetzt versteht man auch die Abbildungen bei *Lanzone*[1], wo der Nil den Frosch, das Wahrzeichen seines Namens *wḥm ʿnḫ* in der rechten Hand hält, oder eine andere Darstellung, wo der unterhalb der Sonnenbarke dargestellte Frosch wohl den Nil andeutet, auf dem das Schiff einherfährt[2]. Schon aus dem Namen des Nils »Wiederholer des Lebens» wird es klar, dass der Fluss hier besonders als der Wiederbeleber der Vegetation bezeichnet wird, und so mag in der letztgenannten Darstellung *Iacobys* Vermutung das Richtige treffen, dass hier Sonne und Nil als Vegetationskräfte, als die eigentlichen Spender der ἀναβίωσις zu deuten sind. Weiter wird nun klar, warum die Hieroglyphe für das Jahr in der Spätzeit mit dem Frosch geschrieben wird. *Wḥm ʿnḫ* ist ein Synonymon von *rnp* »sich verjüngen», ein Stamm, der in *rnp-t* »Jahr steckt. Besonders klar ist das in dem folgenden mir von Herrn Iacoby mitgeteilten Beispiel[3]

»ich lasse dich glänzen gleich der Sonne, jung sein gleich dem Mond, wiederaufleben gleich dem Nil.»

So ist in der Bedeutung »Jahr» vermutlich *wḥm ʿnḫ* zu lesen, falls sich der Frosch nicht etwa als Wortzeichen von *rnp* nachweisen lassen sollte. In diesem Fall würde lediglich Schriftvariante von *rnp-t* sein.

[1] Tafel 198 no. 3.

[2] Vgl. dazu die Darstellung aus einem Grabe des alten Reiches bei *Davies:* Der el Gebrâwi II Tafel 4 und 5.

[3] *Piehl:* I. H. II Tafel 4, 8.

Auf der oben besprochenen symbolischen Bedeutung des Frosches beruht es auch, dass man kleine Frösche aus Stein oder Fayence an Stelle der Scarabäen als Siegelsteine benutzte, die sich gelegentlich auch in Gräbern gefunden haben[1]. Sie sollten gewiss, wie schon *Maspero*[2] hervorgehoben hat, die Idee der Wiederauferstehung verkörpern, ebenso wie das grüne Papyrusamulett. Beide Symbole finden sich in der folgenden Darstellung[3] vereinigt. Endlich sei noch daran erinnert, dass sich der Frosch auch mumificiert in theban. Gräbern gefunden hat[4].

II. Die späte Litteratur

von **Adolf Iacoby.**

Der hermopolitanische Schöpfungsmythus, der in der späteren Zeit sich immer stärker erwies und eine grosse Rolle zu spielen begann, kennt, wie oben bemerkt, 4 froschköpfige und 4 schlangenköpfige Gottheiten, die als Gehülfen der Urgottheit bei der Erschaffung der Welt ihres Amtes walteten. Sie »gehen aus dem Munde Rê's hervor», wie es auch von Ḥkt mit dem bekannten typischen Ausdruck für die Schöpfung heisst. Diese primitive Schöpfungsvor-

[1] Ein solcher Frosch wurde von Newberry und mir bei unseren Grabungen in einem Schachtgrab in Drah Abul Negga gefunden.

[2] L'archéologie égypt. pag. 235.

[3] LANZONE: Diz. mitol. Tafel 259. Vgl. auch Metternichstele III, XIII. CHAMPOLLION: Mon. I Tafel. 89 (Philæ).

[4] WILKINSON: Manners and customs III S. 340 Katalog des Berl. Museums 2te Aufl. S. 317.

stellung hat in einer bislang nicht verstandenen Stelle der neutestamentlichen Litteratur einen späten Niederschlag hinterlassen. Es heisst Apocalypse Johannis 16, 13: καὶ εἶδον ἐκ τοῦ στόματος τοῦ δράκοντος καὶ ἐκ τοῦ στόματος τοῦ θηρίου καὶ ἐκ τοῦ στόματος τοῦ ψευδοπροφήτου πνεύματα τρία ἀκάθαρτα ὡς βάτραχοι (Var. ὅμοια βατράχοις). εἰσὶν γὰρ πνεύματα δαιμονίων ποιοῦντες σημεῖα· ἐκπορεύεται ἐπὶ τοὺς βασιλεῖς τῆς οἰκουμένης ὅλης, συναγαγεῖν εἰς τὸν πόλεμον τῆς μεγάλης ἡμέρας τοῦ θεοῦ τοῦ παντοκράτορος κτλ. Die neueste eingehende Erklärung der Apocalypse, die Bousset[1] gegeben hat, verweist zur Deutung dieser Stelle auf Hermas Visio 5, wo Heuschrecken aus dem Munde des Tieres hervorgehen. In Wirklichkeit haben wir eine *Anlehnung an jenen alten aegyptischen Schöpfungsmythus*, der freilich hier umgebogen ist und wie gar manches Andere nun Werk des Satans wird: eine Annahme, welche die gegebene Vorstellung ungezwungen erklärt. Erst von hier aus datirt dann die ständig wiederkehrende Deutung der Kirchenväter, welche von den unreinen Geistern in Form von Fröschen erzählen[2]. Damit mag endlich auch zusammenhängen dass Kröte und Schlange die Speise der Höllenbewohner werden.

Wie kommen denn nun aber gerade die Frösche und Schlangen dazu, diese Rolle bei der Kosmogonie zu spielen? Ich bemerkte nachträglich, dass bereits Lepsius[3] das Rechte ausgesprochen hat: »Frosch und Schlange galten als elementare Tierschöpfungen; sie schienen unmittelbar aus der Erde geboren zu werden; namentlich wurde die Bildung des Frosches und sein plötzliches Erscheinen und Verschwinden mit der Feuchtigkeit der Erde so ausgelegt.» In der That liegt der Grund zu jenem Vorstellungskreis in einer fehlerhaften

[1] Vgl. Die Offenbarung Johannis S. 459.

[2] Vgl. Bochart, Hierozoikon 671.

[3] Vgl. Lepsius, Götter der vier Elemente — Abh. der Berl. Ak. der Wissensch. 1856, 183. Auch ist Wiedemann, Rel. der Aeg. 72 f. und Herodots zweites Buch 290 zu vergleichen.

Naturbetrachtung. So erzählt gerade von dem Nîl, dessen Ruf als schöpferischer Strom im Altertume ja weithin verbreitet war, der Dichter Ovid in den Metamorphosen I, 422 ff.:

Sic ubi deseruit madidos septemfluus agros
Nilus et antiquo sua flumina reddidit alveo,
Aetherioque recens exarsit sidere limus,
Plurima cultores versis animalia glaebis
Inveniunt, et in his quædam modo coepta sub ipsum
Nascendi spatium, quædam imperfecti suisque
Trunca vident numeris, et eodem in corpore saepe
Altera pars vivit, rudis est pars altera tellus.

Das bezieht sich ja sichtlich auf allerlei Tiere und es ward auch von manchen tradirt vgl. z. B. auch von den Mäusen und Fliegen[1]. Besonders aber gilt es auch für die Frösche, von denen Aelian, hist. anim: II, 56 ausdrücklich erzählt: ἐγὼ δε αὐτὸς ἐκ τῆς Ἰταλικῆς Νέας πόλεως ἐλαύνων ἐς Δικαιαρχίαν ἐσθην βατράχοις καὶ τὸ μὲν μέρος αὐτῶν τὸ πρὸς τῇ κεφαλῇ εἷρπε καὶ δυο πόδας ἦγον, τό δὲ ἐπεσύρετο ἔτι ἄπλαστον καὶ ἐῴκει ἔκ τινος ὕλης ὑγρᾶς συνεστῶτι. Wer könnte hier die Kaulquappen verkennen, die der Naturforscher als noch teilweise aus ungeformtem Schlamm bestehend ansieht? vgl. auch Horapollo I, 25. Also unter dem befruchtenden, warmen Schein der Sonne wird der Schlamm der Überschwemmung lebendig und erzeugt die Tiere. Dass dies auch von den Schlangen gilt, dafür sei noch verwiesen auf Artemidor's Oneirocritica II, 13: γῆς γάρ ἐστι (nämlich ὁ δράκων) καὶ αὐτὸς παῖς καὶ τὰς διατριβὰς ἐν τῇ γῇ ποιεῖται. Plinius hist. natur. VIII, 59, 84: serpentes parvi in Tirynthe quos terra nasci prodituri. Herodot I, 78 erwähnt eine Nachricht ὄφιν εἶναι γῆς παῖδα.

Die Beziehung zur schöpferischen Sonne tritt m. E. noch zu Tage in dem Pap. Mimaut des Louvre N:o 2391,

[1] Vgl. auch Sphinx VI, 190. Macrobius, Sat. VII, 16, 12: quae de terra et imbre ut in Aegypto mures, ut aliis in locis ranae serpentesque et similia.

zu dem ich eine neue, im Druck befintliche Collation von Hrn. Prof. Reitzenstein benutzen kann. Es heisst dort von der Gottheit (der Sonne), die zur dritten Stunde als Katze erscheint (ὥρᾳ τρίτῃ μορφὴν ἔχει ἐλούρου), dass sie schaffe (γεννᾶς) δένδρον συκῶν, λίθον σάμουχον, ὄρνεον [σί]ττακον ἐπὶ γῆς βάτραχον. Auch eine späte Darstellung bringt den Frosch mit der Sonne zusammen. Aus einem Lotus taucht die Sonnenscheibe auf, in der ein Frosch sitzt. Daneben findet sich ein Frosch auf dem Lotus, wie sonst Harpokrates oder auch der Sperber auf der Blume der Unsterblichkeit sitzt, ein Sinnbild der Auferstehung. Verweisen darf ich dabei auch auf die Schlange daneben im Krug, den Agathodämon[1].

Dass auch die froschköpfigen Gottheiten nicht allzurasch in der religiösen Phantasie des Volkes ausgestorben sind, dafür enthält ein Fieberamulett, das schon stark christlich gefärbt ist, einen schönen Beleg. Es nennt einen Dämon

ἔχων πόδας λύ[κου . . καὶ]
βατράχου τὴν κεφαλήν[2].

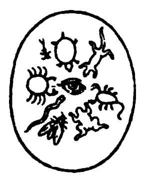
Wir sind damit bereits auf das Gebiet der Zauberei hinübergeraten. Als prophylaktisches Tier tritt uns der Frosch häufiger auf Amuletten entgegen. So haben eine Reihe von antiken Denkmälern ihn uns bewahrt. Furtwängler nennt mehrere Steine[3], vgl. n:o 2128. 5862. 5863. 5864 ff. 7071. 7072. 7069. Auch Imhoof-Blumer u. O. Keller[4] machen auf mehrere Darstellungen aufmerksam vgl. 138; XXII, 49. 50. Ferner zeigen eine Reihe von Münzen des Altertumes den Frosch vgl. l. c. S. 42—43. VI, 39—41. Endlich finden wir das Tier auf Amuletten gegen das böse Auge neben andern prophylaktischen Tieren: Schildkröte, Eidechse, Skorpion,

[1] Vgl. Montfaucon, Ant. IV, CXLI.

[2] Vgl. WESSELY, *Neue griech. Zaube pap.* in Denkschr. der Wiener Ak. der Wissensch. 1893, 1893, 65 f.

[3] Beschreibung der geschnittenen Steine im Antiquarium.

[4] Tier- und Pflanzenbilder.



Fliege, Schlange, Krebs, Ameise[1]. Auch zahlreiche Votivhände, welche die gleichen Emblemata aufweisen, zeigen den Frosch unter den andern Tieren. Solche Hände sind in vielen Gegenden gefunden worden; obwohl eine ganze Anzahl veröffentlicht ist, scheint eine besondere Untersuchung, die nötig wäre, zu fehlen, vgl. Montfaucon, Ant. tom. IV, taf. 137. Haller, Helvetien unter den Römern, II, 517 u. s. w.

Hierher gehört dann weiter die Verwendung des Frosches in der Medizin und Magie (beides gehört in jenen Tagen ja eng zusammen). Ich will nur Eins hervorheben, weil sich das in den Zauberpapyri findet, also aegyptisch-hellenistischen Brauch bezeugt. Man benutzte die γλῶττα βατράχου, um einen Dieb zu entdecken[2], oder um sich gegen Feinde zu schützen[3]. Eine ähnliche Praxis beschreibt auch Plinius, hist. nat. XXXII, 18: Democritus quidem trahit, si quis extrahat ranae viventi linguam nulla alia corporis parte adhaerente, ipsaque dimissa in aquam imponat supra cordis palpitationem mulieri dormienti quaecumque interrogaverit vera responsuram.

Demselben Gedankenkreis gehört endlich auch ein Bleibuch an, das Montfaucon im Jahre 1699 in Rom gekauft und dann verschenkt hat. M. W. ist es heute verschollen, doch besitzen wir wenigstens die Abbildung bei Montfaucon[4]. Bekanntlich war gerade in der Magie und der mystischen Litteratur die Form der Diptycha und Polyptycha beliebt. Unser Buch gehörte scheinbar noch dem 2. Jahrhundert an[5]. Die griechischen Legenden kann ich freilich auf der Abbildung nicht entziffern; sie enthielten vielleicht nur Ephesia grammata. Als Ursprungsland möchte ich Aegypten erraten. 12 Darstellungen bieten:

[1] Vgl. Kopp, Palaeogr. crit. III, 604.
[2] Vgl. Kenyon, Greek. Papyri I, 74.
[3] Vgl. l. c. I, 122.
[4] Vgl. Montfaucon, Palaeogr. graeca.
[5] Vgl. Paul-Wissowa, Real-Encycl. III, 565.

1. einen nackten stehenden Mann, der die linke Hand zum Munde führt (Harpokrates?).
2. einen Priester in priesterlichem Gewand, (ähnlich den phönizischen Priestern).
3. einen bärtigen Mann in langem Gewand, betend(?).
4. eine hahnenköpfige Figur (oder ist es der schakalköpfige Anubis?).
5. Jao Abraxas mit Hahnenkopf, Schlangenbeinen und Geissel, wie häufig auf Abraxasgemmen.
6. eine Serapisbüste im bekannten Typus.
7. einen Mann mit Vogelkopf(?), rings von Strahlen umgeben.
8. eine liegende Figur.
9. eine eigenartige Gestalt, vielleicht ein geflügeltes Insekt oder Ähnliches.
10. *einen Frosch.*
11. einen Vogel (Gans?).
12. eine Frau, die gleich Leto ihr mit Sternen besätes Gewand um sich flattern lässt (vgl. Dieterich, Abraxas 121).

Vielleicht hat der Benediktiner Recht mit seiner Deutung auf die 12 Stunden des Tages, wenn auch seine Einzelausführungen etwas lustig anmuten. Jedenfalls hat auch hier der Frosch mystische Bedeutung, die im Zusammenhang mit Serapis, Abraxas etc. auf die Unsterblichkeit gedeutet werden kann.

Besonders interessant aber ist eine Stelle bei Plutarch. Es handelt sich daselbst um ein Weihgeschenk, das von Korinth nach Delphi an den Gott geschenkt worden war und das eine *Palme* φοίνιξ darstellte, an deren Fuss *Frösche* und *Schlangen* nachgebildet waren. Das Ganze war aus Erz. Es ist selbstverständlich, dass man hier keine Allegorie des Sieges des Tyrannen Kypselos (Palme) über seine Feinde (Frösche und Schlangen) sehen darf. Doch betrachten wir einmal den Text (Opp. ed. Reiske VII, 572 ff.):

ἐν δὲ τῷ Κορινθίῳ οἴκῳ τὸν φοίνικα θεωμένοις τὸν χαλκοῦν, ὅσπερ ἔτι λοιπός ἐστι τῶν ἀναθημάτων (nämlich in Delphi), οἱ περὶ τὴν ῥίζαν ἐντορνευόμενοι βάτραχοι καὶ ὕδροι θαῦμα τῷ Διογενιανῷ παρεῖχον, ἀμέλει δὲ καὶ ἡμῖν. οὔτε γὰρ φοίνιξ, ὡς ἕτερα δένδρα, λιμναῖόν ἐστι καὶ φίλυδρόν ἐστι φυτὸν οὔτε Κορινθίοις τὶ βάτραχοι προσήκουσιν, ὥστε σύμβολον ἢ παράσημον εἶναι τῆς πόλεως· ὥσπερ ἀμέλει Σελινούντιοι ποτὲ χρυσοῦν σέλινον ἀναθεῖναι λέγονται καὶ Τενέδιοι τὸν πέλεκυν ἀπὸ τῶν καρκίνων τῶν γινομένων περὶ τὸ καλούμενον ἀστέριον παρ' αὐτοῖς· μόνοι γάρ, ὡς ἔοικεν, ἐν τῷ χελονίῳ τύπον πελέκεως ἔχουσι. καὶ μὴν αὐτῷ γε τῷ θεῷ κόρακας καὶ κύκνους καὶ λύκους καὶ ἱέρακας καὶ πάντα μᾶλλον ἢ ταῦτα εἶναι προσφιλῆ τὰ θηρία νομίζομεν. εἰπόντος δὲ τοῦ Σεραπίωνος, ὅτι τὴν ἐξ ὑγρῶν ᾐνίξατο τροφὴν τοῦ ἡλίου καὶ γένεσιν καὶ ἀναθυμίασιν ὁ δημιουργός, εἴτε Ὁμήρου λέγοντος ἀκηκοώς· Ἠέλιος δ' ἀπόρουσε λιπὼν περικαλλέα λίμνην· εἴτ' Αἰγυπτίους ἑωρακὼς ἀρχὴν ἀνατολῆς παιδίον νεογνὸν γράφοντας ἐπὶ λωτῷ καθεζόμενον· γελάσας ἐγώ· Ποῦ σὺ πάλιν, (εἶπον) ὦ χρηστὲ τὴν στοὰν δευρὶ παρωθεῖς καὶ ὑποβάλλεις ἀτρέμα τῷ λόγῳ, τὰς ἀνάψεις καὶ ἀναθυμιάσεις; οὐχ ὥσπερ αἱ Θετταλαὶ κατάγων τὴν σελήνην καὶ τὸν ἥλιον, ὡς ἐντεῦθεν ἀπὸ γῆς καὶ ὑδάτων βλαστάνοντας καὶ ἀρχομένους. ὁ μὲν γὰρ Πλάτων καὶ τὸν ἄνθρωπον ουράνιον ὠνόμασε φυτὸν ὥσπερ ἐκ ῥίζης ἄνω τῆς κεφαλῆς ὀρθούμενον· ὑμεῖς δὲ τοῦ μὲν Ἐμπεδοκλέους καταγελᾶτε, φάσκοντος τὸν ἥλιον περὶ γῆν ἀνακλάσει φωτὸς οὐρανίου γενόμενον, αὖθις ἀνταυγεῖν πρὸς ὄλυμπον ἀταρβήτοις προσώποις· αὐτοὶ δὲ γηγενὲς ζῷον ἢ φυτὸν ἕλειον, ἀποφαίνετε τὸν ἥλιον εἰς βατράχων πατρίδα ἢ ὕδωρ ἐγγράφοντες. ἀλλὰ ταῦτα μὲν εἰς τὴν Στωικὴν ἀναθώμεθα τραγῳδίαν· τὰ δὲ τῶν χειροτέχνων πάρεργα παρέργως ἐξετάσωμεν. ἐν πολλοῖς γάρ εἰσι κομψοί. τὸ δὲ ψυχρὸν οὐ πανταχοῦ καὶ περίεργον ἐκπεφεύγασιν. ὥσπερ οὖν ὁ τὸν ἀλεκτρυόνα ποιήσας ἐπὶ τῆς χειρὸς τοῦ Ἀπόλλωνος ἑωθινὴν ὑπεδήλωσεν ὥραν, καὶ καιρὸν ἐπιούσης ἀνατολῆς, οὕτως ἐνταῦθα τοὺς βατράχους ἐαρινῆς ὥρας φαίη τις ἂν γεγονέναι σύμβολον, ἐν ᾗ κρατεῖν ἄρχεται τοῦ ἀέρος ὁ ἥλιος καὶ τὸν χειμῶνα διαλύειν. εἴγε δεῖ καθ' ὑμᾶς τὸν Ἀπόλλω καὶ τὸν ἥλιον μὴ δύο θεούς, ἀλλ' ἕνα νομίζειν. καὶ ὁ Σεραπίων·

Σὺ γὰρ (εἶπεν) οὐχ οὕτω νομίζεις; ἀλλὰ οἴει τὸν ἥλιον διαφέρειν τοῦ Ἀπόλλωνος; Ἔγωγε, (εἶπεν) ὡς τοῦ ἡλίου τὴν σελήνην. ἀλλ' αὕτη μὲν οὐ πολλάκις οὐδὲ πᾶσιν ἀποκρύπτει τὸν ἥλιον, ὁ δὲ ἥλιος ὁμοῦ τι πάντας ἀγνοεῖν τὸν Ἀπόλλωνα πεποίηκεν ἀποστρέφων τῇ αἰσθήσει τὴν διάνοιαν ἀπὸ τοῦ ὄντος ἐπὶ τὸ φαινόμενον.

Die Palme ist Apoll's heiliger Baum[1], der heilige Sonnenbaum, der die Sonne symbolisirt. Frosch und Schlange aber sind uns ja bekannt als Symbole der Schöpfung und Auferstehung. Für die Schlange in dieser Bedeutung sei noch verwiesen auf Macrobius Saturnalien I, XX, 2: ideo ergo simulacris eorum iunguntur figuræ draconum, quia praestant ut humana corpora velut infirmitatis pelle deposita ad pristinum revirescant vigorem, *ut revirescant dracones per annos singulos palle senectutis exuta. propterea et ad ipsum solem species draconis refertur*, quia sol semper velut a quadam imae depressionis senecta in altitudinem suam ut in robur revertitur iuventutis[2]. Plutarch selbst verweist auf die Sonne und ihre Beziehungen zu jenen Tieren und es mag nicht zufällig sein, dass gerade diese beiden Tiergattungen sich hier um die Palme sammeln wie in Aegypten um die Sonne; m. E. liegt ein Zusammenhang vor[3].

Wenn wir nun uns zu den bekannten Lampen mit dem Symbol des Frosches wenden, so ist ja gewiss, dass manche deutlich durch das Kreuz oder die Inschrift ἐγώ εἰμι ἀνάστασις als christlich gekennzeichnet sind. Aber für viele fehlen alle Indizien christlicher Provenienz und von ihnen können wir zum grossen Teil behaupten, dass sie der graeco-römischen Spätzeit, aber nicht der christlichen Epoche angehören. Es müsste ja auch nach dem Vorhergehenden geradezu wunderbar sein, wenn alle jene Lampen christlich wären. Die Notiz des übrigens ganz thörichten Philastrius, Lib. de haeres.

---

[1] Vgl. Dieterich, Nekyia 27 Anm.

[2] Vgl. auch Horapollo I, 2.

[3] Vgl. auch zu der Stelle King, The gnostics and their remains 139.

XI: alii sunt, qui ranas colunt, quae sub Pharaone per iram Dei tunc temporis Aegyptiorum terra emanavit, ut putore Aegyptios defatigarent, in quo scelere adhuc perseverant, putantes Dei iram ex hac observantia posse placari», spricht natürlich von den *Aegyptern* und zwar den heidnischen, die den Frosch in Ehren hielten; den Grund für diesen Kult hat der Bischof von Brescia freilich nicht erkannt und darum *seine* Erklärung sich zurechtgemacht, die nichts erklärt. Von einer christlichen(?) Sekte der Batrachiten kennen wir nur den Namen aus Cod. Iust. I tit. V; die Glossatoren wussten von derselben nichts mehr, da sie über sie nichts beibringen. Es berechtigt nun m. E. nichts dazu, nach Le Blants Vorgang die Lampen Haeretikern zuzuschreiben, von denen uns sozusagen nichts überliefert ist, während die Lampen ungemein zahlreich sind[1]. Vielmehr wird es sich so verhalten, *dass eine schon lange Zeit übliche Lampenform* mit dem bekannten Symbol des Frosches auch *weiterhin* im Gebrauch blieb als ein *volkstümliches* und beliebtes Bild der Auferstehung, wie etwa auch der Phönix, der Hahn und andere Tiere.

Ausser den von Le Blant bereits zusammengestellten Exemplaren sind im Laufe der Jahre noch eine grosse Zahl Froschlampen in die Museen gelangt. Berlin besitzt eine ganze Reihe[2], die aus Ehnas und Aschmunên stammen, wie mir Hr. Bollacher gütigst mitteilte. Im British Museum befindet sich eine Lampe in Form eines Frosches: lampe in the form of a frog of grey pottery. In the bottom is impressed a cross formed of palm-branches[3]. Ähnlich zeigt eine Silberschale aus Karthago mit Handgriff im Zentrum der flachen Vertiefung einen Frosch in Hochrelief[4]. Ferner teilt

[1] Vgl. auch KAUFMANN, Ein altchristl. Pompeji 62.
[2] Vgl. Katalog 374.
[3] Vgl. DALTON. Catalogue of the early christian antiquities 150, pl. XXXII.
[4] Vgl. l. c. 80, pl. XXI.

mir Herr Wallis Budge freundlichst mit, dass ausserdem egypt. Lampen in Terracotta im Br. Mus. Frösche als Emblema zeigen, nämlich No. 21948. 5186. 5187. Von Hrn. Daressy erhielt ich die Auskunft, dass das Kairiner Museum ziemlich viel unserer Lampen besitzt, alle ohne Inschrift und aus griechisch-römischer Zeit. Auch Forrer, Frühchristliche Altert. aus Achmim-Panopolis 12, vgl. Taf. III, 17, verzeichnet eine aegypt. Froschlampe; seine Folgerungen sind freilich verkehrt. Endlich schreibt mir mein Freund Dr. Karl Michel, dass in Konstantinopel im Museum eine Bronzelampe mit blattförmigem Henkel und elliptisch geformtem Behälter rechts und links vom Schnabel je einen Frosch zeige. Erwähnt sei auch die Notiz v. Bissing's[1], der einen Frosch, auf einem Lotusblatt kauernd, aus griechisch-römischer Zeit, beschreibt. Man sieht, das Material ist ausserordentlich zahlreich und könnte wohl leicht noch vermehrt werden. Meinen Vermutungen scheint es durchaus günstig zu sein.

(Fortsetz. folgt.)

---

[1] Vgl. Jahrbuch des archeol. Instituts 1903, 3, 145.

A preliminary report on the Re-excavation of the palace of Amenhetep III by Robb de P. Tytus. New York 1903.

Der Verfasser dieses Berichtes ist nicht Fachmann. Er gehört zu jener Reihe reichbemittelter, intelligenter Nilfahrer, die alljährlich aus aller Herren Länder, vor allem aber aus England und Amerika, nach Aegypten strömen. Mit einer aufrichtigen Bewunderung für die alte Kultur des Landes verbindet sich bei einigen der Wunsch, an der Hebung der tausendjährigen Schätze, die der Boden birgt, teilzunehmen. Wenige besitzen dabei hinreichende Kenntnisse, um selber auszugraben und, was noch wichtiger ist, die Ausgrabungen selbständig aufnehmen zu können. Zu ihnen gehört unstreitig Robb de P. Tytus, wie nicht nur der vortreffliche Plan des ausgegrabenen Palastteils auf s. 11, sondern auch die schönen farbigen Wiedergaben der aufgedeckten Malereien beweisen, die wir der Hand des Verf. verdanken. Die zahlreichen photographischen Aufnahmen, die im Text wiedergegeben sind, ergänzen die klare Beschreibung aufs beste. Selten ist wohl ein vorläufiger Bericht über eine verhältnismässig kleine Ausgrabung so vortrefflich ausgestattet worden.

Rec. hat um so mehr Anlass, sich darüber zu freuen, als er seiner Zeit selber die Erlaubnis zu einer Grabung auf dem Gebiet des seit 1889 bekannten Palastes, den er wiederholt besucht hatte, erhalten hatte, sie aber gern an Herrn Tytus, dem anfangs P. E. Newberry zur Seite stand, auf dessen Bitte überliess. Er hat dann wiederholt Gelegenheit gehabt, der Ausgrabung beizuwohnen. Insbesondere hatten bereits 1896 bei einem gemeinsamen Besuch mit Hans Dragendorff bemalte Lehmstücke, die den Abdruck von Matten zeigten, seine Aufmerksamkeit erregt, und die Zugehörigkeit dieser Stücke zu einer Decke war ihm nicht zweifelhaft gewesen. Der Zufall wollte, dass er gerade in dem Augenblick auf das Ausgrabungsfeld im Winter 1901/02 kam, als die Arbeiter an ein grosses Stück einer solchen niedergefallenen Decke gekommen waren, dessen Bedeutung er an den Matten erkannte. Die sorgfältigen daraufhin von Mr. Tytus gemachten Untersuchungen gestatten uns nun an der Hand zweier Skizzen (s. 13) uns die nur wenig von einander abweichenden Deckenconstructionen im Palast zu vergegenwärtigen. Als Deckbalken dienen in beiden Fällen Akazien- oder Palmstämme.

Über diese wurde im einen Fall eine auf der Unterseite leicht verputzte Palmmatte gelegt und darauf eine dicke Lehmschicht. Im andern Fall, bei grösseren Sälen, die eine gleichmässige Deckenbemalung erhalten sollten, wurden die Balken durch ein Lattenwerk, ähnlich unseren Rabbitzwänden verdeckt, das mit starken Palmfasern an die Balken gebunden war. Dies Lattenwerk trug nun seinerseits eine unten verputzte und bemalte Matte, während auf dem Lattenwerk, die Zwischenräume der Balken füllend und diese selbst einhüllend, eine starken Lehmdecke aufgetragen wurde.

Natürlich ruhten diese Decken auf Säulen und zwar auf Holzsäulen, die in Steinbasen standen, wie wir das für die ältesten aegyptischen Säulen, die dem Holzbau angehören im Gegensatz zu dem aus dem Steinbau erwachsenen Pfeiler, auch vorauszusetzen haben. Auch solche sechseckigen Pfeiler, aus Ziegeln aufgemauert und bunt bemalt, haben sich im Palast gefunden, an sich nichts merkwürdiges, denn mehrkantige Pfeiler lassen sich sogar in der Tempelarchitektur noch zu Ende des neuen Reichs nachweisen. Über die Gestalt der Säulen enthält sich der Verf. jeder Vermutung. Die Entenköpfe, die ich in Erinnerung an bekannte Säulen der XVIII Dyn. mit Säulen hatte in Verbindung bringen wollen, weist der Verf. der »cornice decoratiou» zu, denkt sie sich also wohl aus der Wand herauskommend. (s. 14. f. 4). Mag er darin recht haben, so möchte ich doch auf eine andere Spur hinweisen, die vielleicht den Rückschluss erlaubt dass z. t. Palmsäulen verwandt waren. In einem der grossen Räume, in dem also Säulen gestanden haben, fanden sich grosse Mengen von Holzdatteln, braun, gelb, grün bemalt je nach Gattung und Reife der Dattel. Mir scheint es wahrscheinlich, dass diese Datteln von Palmsäulen stammen, die in ähnlicher Weise wie die aus Ptolemäisch-Roemischer Zeit erhaltenen, dicke Büschel von Datteln am Kapitell trugen. Denn sie mit dem Verf. an einer Muschrabije angebracht zu denken oder als Fries widerspricht den Gesetzen, die wir sonst bei aegyptischer Decoration zu finden gewohnt sind. (s. 14). Dass die Pflanzensäule mit hölzernem Kapitell in dem Palast erscheint, zeigt Tytus selber angesichts des auf s. 18 abgebildeten halbgeöffneten Kelchs einer Nymphaea caerulea (s. 20)

Tytus hat seine besondere Aufmerksamkeit der Farbwirkung der aegyptischen Innenräume und ihrem Verhältnis zu den Darstellungen zugewandt. Er lehnt zunächst (s. 24) die neuerdings so beliebte symbolische Ausdeutung des Bodens als Erde (womöglich im Zustand der Überschwemmung), der Decke als Himmel und dessen was dazwischen ist als Luftraum, in dem allerhand lustige Wasserpflanzen aufspriessen, ab. In der That ist es viel wahrscheinlicher, dass der Architekt resp. Decorateur in erster Linie einen künstlerischen Gesammteindruck suchte. Mr. Tytus

ist auf Grund des ihm vorliegenden Materials zu folgendem Resultat gekommen (s. 22):

Der Boden wurde verhältnismässig dunkel und matt im Ton gehalten; dieser Ton setzte sich fort im Pannel der Wand bis zu den neutralen, helleren Farben der Wandflächen-Bilder. Der oben abschliessende Fries wird energischer gehalten und das Auge gleitet endlich hinauf zu den farbenreichen und farbenfreudigen Deckenbildern.

Ob diese Aufstellungen, die Mr. Tytus in der definitiven Ausgabe seiner Grabungen hoffentlich durch Farbentafeln erläutern wird, schlechthin Geltung haben, muss durch eingehendere Untersuchungen festgestellt werden. Aber von vorn herein muss darauf hingewiesen werden, dass der Gegenbeweis nicht aus *einem* Boden, *einer* Decke oder *einer* Wand geführt werden kann, sondern nur da, wo sich das *Verhältnis* aller drei Teile zu einander feststellen lässt.

Neue Thatsachen bringt Mr. Tytus auch für die Beleuchtung der Innenräume des Palastes. Die Säle erhalten ihr Licht ausschliesslich von oben durch rechteckige Öffnungen, die durch Vorhänge verschliessbar waren; bei grösseren Öffnungen tragen diese Fenster Holzgitterfüllungen (s. 14. 5 a — die Reconstruction 5 b erscheint mir einstweilen zweifelhaft). Eine Treppe führte zum Dach, um die Verschlüsse der Fensteröffnungen auch reinigen zu können (S. 22). Dass die Sphinx S. 18 zu einem solchen Muschrabije-Fenster gehört haben sollte wie der Verf. als Masperos Ansicht anführt, erscheint mir unwahrscheinlich. Eher könnte sie von einem Thron oder heiligen Gerät herrühren.

Sehr interessant ist die Auffindung der Baderäume (S. 21) mit dem Plattenbelag und der Wasser-Ableitung in ein kleines Bassin. Der Verf. hat mit Recht die ähnliche Anlage in Tell Amarna, die Petrie nicht erkannt hatte, zum Vergleich herbei gezogen.

Da es sich um einen vorläufigen Bericht handelt, so sei es erlaubt, noch einige Zweifel an den Aufstellungen des Verf. vorzubringen, deren Berechtigung er bei der Abfassung der endgültigen Veröffentlichung nachprüfen moege.

Es ist möglich, dass B des Plans eine Kapelle ist, aber mit grösserer Wahrscheinlichkeit möchte ich das für die beiden Räume mit Nischen R. (S. 19—20) vermuten, die ja auch in Tell el Amarna wiederkehren.

Die Annahme, dass die selben Künstler im Palast Amenophis III und in Tell Amarna gearbeitet haben (S. 16) ist zulässig, aus der Ähnlichkeit der erhaltenen Fresken aber nicht zu erschliessen. Die Ausführung ist in jedem Fall handwerksmässig, genau wie in Hawara (S. 23) und Tytus selber bemerkt S. 23: »Die Technik der Bodenmalereien, wenn auch durchaus der

Fussböden aus Tell Amarna ähnlich, erscheint sorgsamer in der Zeichnung gewesen zu sein ohne irgend bemerkbare Einbusse an natürlicher Frische des Ausdrucks» — nimmt also doch verschiedene Hände an. Die Vorlagen aber stammen natürlich aus *einer* Meisterwerkstatt, brauchen nicht einmal für den Palast Amenophis III erfunden zu sein.

Dass der von Säulen getragene Saal M nur ein Aufwartezimmer war, will nicht recht einleuchten. Könnte hier nicht z. B. die Bibliothek auf den umlaufenden Börden untergebracht gewesen sein?

Zu dem auf S. 17 erwähnten Pflaster vor dem Thron mit Gefangenen dürften die im kairiner Museum aufbewahrten Stuckfiguren solcher Gefangener aus dem Palast gehören, die Tytus merkwürdiger Weise entgangen sind (S. 10. — vergl. unten).

Auffällig bleibt, dass in E sich keine Spur von Wandbemalung gefunden hat — man wird also mit dem Verf. vorläufig annehmen müssen, die Wände seien mit Matten oder Teppichen behängt gewesen, wenn auch an sich eine Bekleidung mit Fayenceplatten oder Steintafeln der Pracht des Ganzen mehr entspraeche.

Könnten die S. 25 erwähnten Fragmente grosser Fayence- oder Glas-hieroglyphen nicht zum Thron gehört haben? Ref. besitzt ähnliche Stücke von einem Podest Ramesses III aus Medinet Habu. Auch ein Teil der Fussböden soll nach Tytus (S. 20) mit Matten oder Teppichen belegt gewesen sein, während ein andres Stück desselben Bodens mit bemaltem Stuck belegt war — hoffentlich erfahren wir im ausführlichen Bericht genaueres — sollten etwa die mit Teppichen bedeckten Stellen als eine Art Läufer gedient haben? Die Parallele, die Tytus aus den mittelalterlichen Burgen heranzieht, wo der für den Schlossherrn bestimmte Platz reich ausgestattet war im Gegensatz zu dem ärmlich einfachen Gesinde-Teil scheint mir nicht zutreffend. Denn jede Bemalung eines Bodens ist an sich kostbar, das Bedecken mit Teppichen in vielen Fällen nicht minder. Nur können diese bei häufiger Benutzung viel leichter *ersetzt* werden.

Bei der an sich sehr nützlichen Besprechung der Ornamente hat Tytus S. 23 das Kranzmotiv Taf. IV f. 3 verkannt; er spricht von einem geometrischen »dentil pattern». Wunderlich ist auch die Bezeichnung »pillar design» (S. 24 und ähnlich Taf. IV 1) für die bekannte phoenikisch-kyprische Palmette. Es scheint sich im Palast in Bruchstücken eine besonders interessante Variante gefunden zu haben deren spärliche Reste der Verf. trotz der S. 24 ausgesprochenen Bedenken bei der Wichtigkeit des Gegenstandes künftig mitteilen sollte.

Die technischen Bemerkungen auf s. 24 verdienen genau nachgeprüft zu werden. Dass die Malereien aus freier Hand hergestellt sind, ist auch meine Überzeugung. Wenn der Verf.

aber an Japanische Muster für die Sauberkeit der Ausführung erinnert, so ist das misslich, denn gerade in Japan finden wir eine höchst verfeinerte Anwendung der Stanze.

So rückhaltlos anerkennend, trotz dieser Einwendungen, man über den zweiten Teil des Berichts urteilen muss, so unbefriedigend ist der erste. Eigentlich hat der Verf. selbst im Vorwort abgelehnt, sich auf mehr als die Schilderung der Ausgrabung einzulassen. Aber er hat der Versuchung nicht widerstehen können mit unzureichenden Kenntnissen, gestützt auf zumeist noch ungedruckte Werke und Mitteilungen P. E. Newberry's eine geschichtliche Einleitung zu geben. Sie nimmt die Form apodiktischer Sätze an, die zumeist sehr geringe Kenntnis der Thatsachen und der erschienenen Litteratur verraten.

Ref. hat seit Jahren sich bemüht den Glauben an eine besondere Kunst der Zeit Amenophis III und IV zu zerstören. Jetzt hat eine nur ungenügend veröffentlichte Stele Tuthmosis IV in Kairo, die aber seit Mariette Abydos II, 48 bekannt ist, und die Auffindung des Triumpfwagens Tuthmosis IV in seinem Grab den Beweis erbracht, dass die neue Kunst damals bereits voll entwickelt war, wie denn ihre Ansätze bis ins M. R. hinaufreichen. Im Grab des Moi-ḥeripri aus dem Beginn der XVIII Dyn. kann man nicht nur wie auf der Dolchklinge Amosis I laufende und freibewegte Thiere, sondern auch die phoenikisch-syrische Palmette finden. Es war also nicht nur, wie S. 21 gesagt ist, »even in His time a strong leaning toward naturalism in art«, sondern dieser Naturalismus war voll entwickelt.

Auch die »renaissance of religion«, von der wir S. 5 lesen, ist eine etwas zweifelhafte Sache: bekanntlich war die »Lehre« Amenophis IV — dass Amenophis III ihr angehangen habe, ist nur Vermutung des Verf. — nichts weiter als der Kult des Sonnengottes von Heliopolis.

Dass die aegyptischen Portraits zur Carricatur in unserem Sinne neigen, hat gerade Ref. wiederholt ausgesprochen. z. B. noch eben Arch. Jahrh. 1903 Anzeiger S. 151, ferner bei Franz Pacha Kairo S. 152 f. Es liegt das aber in der natürlichen Entwicklung der aegyptischen Kunst, die alle Hauptzüge kräftig steigert und auf Naturwahrheit in unserer Weise überhaupt nicht ausgeht. Religiöse Momente hier mitspielen zu lassen, die nirgends bezeugt sind. sollte man endlich aufhören. Die grossen Kolosse Ramesses II sind genau so gut »Carricaturen« als die Bilder der Familie Amenophis IV, des Königs Tuthmosis IV, der asiatischen und afrikanischen Gefangenen. nur die Art der Formensteigerung. die stilistische Auffassung ist eine andere.

Es ist erfreulich, dass Newberry und Tytus sich der von mir zuerst im Widerspruch gerade zu Newberry aufgestellten These angeschlossen haben, dass Amenophis III nicht der Sohn *König* Tuthmoses IV sei; da aber auch Newberrys inzwischen

erschienene Artikel über die Frage über wichtige Documente schweigt und dafür die recht unsichere Hypothese aufstellt, Amenophis III sei der Sohn Amenophis II, so sei hier das Material in Kürze vorgelegt.

Auszugehen ist von den Darstellungen der Erzeugung Amenophis III im Tempel von Luxor, die ich in den Tagen der Entdeckung des Grabes Tuthmoses IV gemeinsam mit Herrn Lacau durchgeprüft habe. Dort wird erzählt, wie Amon durch den Gott Chnubis den König Amenophis und seinen Ka auf der Töpferscheibe herstellen lässt, gleichzeitig aber sich zur Prinzessin Mutemua begiebt und mit ihr Amenophis erzeuzt; dabei nimmt Amon die Gestalt König Tuthmoses IV an. In Prosa übersetzt heisst das, Amenophis, der Sohn der Prinzessin Mutemua, war nicht der Sohn König Tuthmoses IV, sondern es bedurfte, ganz wie bei der Thronbesteigung Tuthmoses IV selbst des persönlichen Eingreifens des Gottes, um ihn zu legitimieren. Mutemua führt die Titel einer königlichen Prinzessin. Dass sie die Tochter Amenophis II war, wie Maspero hist. anc. II 295, 2 meint, ist sehr möglich, aber nicht streng zu beweisen. Sie ist Königsmutter, aber nur an einer Stelle (Gayet temple de Luxor f. 206) führt sie den Titel »grosse königliche Gemahlin« und da lehrt das Original deutlich, dass der Titel wiederhergestellt ist. Aus andern Stellen (Gayet Taf. 64) scheint vielmehr hervorzugehen, dass der Titel einer königlichen Gemahlin gemieden wird. Mutemua gehört also zu jenen Frauen, über die Sethe Untersuchungen I S. 2 f. und 15 ff. gehandelt hat. Es wird bei ihr zutreffen, was Petrie hist. II 183 ähnlich von der Seniseneb vermutet hat, dass sie königlichen Geblütes war, dann durch die Heirat mit einem Privatmann gewissermassen aus der königlichen Familie ausschied und in Folge unerwarteter Umstände endlich doch ihrem Sohne Amenophis den Thron brachte. Dass nämlich Amenophis III ursprünglich nicht hoffte den Thron Aegyptens zu besteigen, scheint mir seine Heirat mit der Ty, einer einfachen Bürgersfrau, zu beweisen. Wir wissen jetzt durch den Scarabaeus Fraser 263, dass Amenophis bereits im 2ten Jahr seiner Herrschaft mit Ty verheiratet war. Alle an den sogenannten Heiratsscarabæus geknüpften Vermutungen werden damit hinfällig, der See von Zerucha ist der Königin nicht etwa als Hochzeitsgeschenk zur Erinnerung an ähnliche Seeen in ihrer fernen Heimat, wie man seltsamer Weise gemeint hat, geschenkt worden, sondern er entspricht, nur in colossalen Dimensionen, dem See, den jeder vornehme Aegypter in seinem Park hat. Er ist ein Symptom mehr für die masslose Prunksucht des Königs. Geheiratet hat Amenophis die Ty wohl zur Zeit als er noch ein einfacher Privatmann war. Dass er die bürgerliche Königin dann immer wieder und wieder als seine rechtmässige Gemahlin der Mit- und Nachwelt vorstellt, hat wohl weniger in besonderen politischen

und religiösen Einflüssen der Ty seinen Grund als in dem Wunsch der Thebanischen Gesellschaft, die auf die Dame so niedriger Herkunft herabblicken mochte seinen unerschütterlichen Entschluss kund zu thun, von ihr auch als König nicht zu lassen.

Die Umstände aber, die Amenophis III auf den Thron riefen, können wir teilweise noch erkennen. Newberry hat in dem schon erwähnten Aufsatz P. B. A. S. 1903, S. 294 f. auf das Grab des Heq-er-neḥeḥ hingewiesen für das er fälschlich L. D. III 65 citiert—gemeint ist L. D. III 69 a, wozu aber zu vergleichen waren Lepsius Text III 260 f. Champollion notices I 569 und 882 f. Das Grab ist sehr zerstört und hat wohl ursprünglich dem Heq-rešu gehört, dem Erzieher Tuthmosis IV. In der angezogenen Darstellung sehen wir nun Tuthmoses IV auf dem Schoss seines Erziehers mit allen Insignien des Königs sitzen — man darf aber schon um der Sphinxstele willen nicht annehmen, Tuthmoses IV sei als kleines Kind auf den Thron gekommen. Auf die Jagd konnte der Prinz Tuthmoses doch kaun vor seinem achten bis zehnten Jahr gehen. Hinter der Gruppe oder besser neben ihr steht ein *namenloser* Prinz, den Newberry Amenophis nur deshalb nennt, weil dieser Name spaeter eingefügt ist in die oben laufende Inschrift, wie auch Lepsius richtig angiebt, aber kaum mit Recht. Denn die Zerstörung dieses Namens entspricht der Zerstörung der Namen sämmtlicher Prinzen, deren erster jedoch noch als Amenemes von mir gelesen wurde. Diesen Prinzen. wohl den ältesten der Königskinder, kennen wir jetzt aus dem Grab Tuthmoses IV (vergl. meinen Aufsatz in der Beilage zur allgem. Zeitung 1903, 23 Febr., wo die Grundlage für die hier gegeben Ausführungen schon angedeutet ist). Seinen und seiner Brüder Namen hat Menschenhand zerstört. Mit der Verfolgung des Amon hat diese Zerstörung nichts zu thun. Am wahrscheinlichsten war derjenige der Urheber der Zerstörung. dessen Namen allein an eine zerstörte Stelle eingesetzt ist, eben Amenophis. Mit ihm muss Heq-er-neḥeḥ gemeinsam vorgegangen sein. An der nur teilweise beschriebenen Decke erscheint nur Heq-er-neḥeḥ, und nur an der Decke ist der Name Amenophis III nach Lepsius der Verfolgung entgangen, hier hat nie ein andrer Prinz gestanden.

Der Hergang scheint also dieser: Tuthmoses IV ältester Sohn Amenemes starb vor dem Vater und dadurch war die Erbfolge fraglich geworden. Nun trat Amenophis kraft seines von der Mutter geerbten Rechtes hervor, wusste den Erzieher der königlichen Prinzen auf seine Seite zu ziehen und verdrängte die andern Prinzen. Im Grab des Heq-rešu, des Erziehers Tuthmoses IV, das Heq-er-neḥeḥ usurpierte, liess dieser die Namen der Prinzen ausmerzen und dafür den Amenophis III an einer Stelle einsetzten. Eine Bestätigung dieser Ansicht würde die Beobachtung ergeben, die ich am Original glaubte machen

zu können, dass auch die Worte vor Amenophis nicht ursprünglich sind, sondern darunter ein zu lesen sei. Für unbedingt sicher wage ich das nicht auszugeben, wie denn überhaupt das ganze Grab einmal mit Rücksicht auf die hier angeregten Fragen untersucht werden sollte.

Nun hat Newberry aber in der Inschrift L. D. III 78 a, deren Herkunft aus dem Grab 15 zu Abd el Gurna er aber nicht angiebt, einen Beweis zu finden geglaubt Amenophis III sei der Sohn Amenophis II, dessen Gemahlin dann Mutemua gewesen sein müsste (worüber auffälliger Weise die Denkmäler ganz schweigen würden). Er druckt den Satz Amenophis II — — Tuthmoses IV Amenophis III, ohne das regierende Verbum ab (mit einigen Varianten, die wohl auf eigner Collation beruhen) und vergleicht dann die gewöhnlichen Genealogieen, bei denen sich in der That das Pronomen auf die gleichsam regierende Hauptperson bezieht. Aber hier braucht das zweite »sein Sohn» keineswegs dem ersten coordiniert zu sein, sondern die innerhalb eines Satzes, nicht einer einfachen Aufzählung (wie auf den Stelen), allein wahrscheinliche Auffassung ist die alte, wonach der Text bedeutet, ich folgte dem König Amenophis II und seinem Sohn Tuthmoses IV und seinem (d. h. T. IV) Sohn Amenophis III. Es liegt hier also einfach die offiziell anerkannte Genealogie vor.

So bleiben für Amenophis III nach wie vor 2 Möglichkeiten: entweder er war der Sohn Tuthmoses IV, ehe dieser den Thron bestieg und Mutemua ist vor der Krönung ihres Gemahls gestorben, oder doch hinter Teo, der eigentlichen, jetzt auch durch die Doppelstatue von Karnak bezeugten Königin zurückgetreten. Das war die Lösung, die ich in der Allg. Zeit. als die einfachste empfahl und die zu Recht besteht wenn Monumente existieren sollten, die Mutemua zur Zeit Tuthmoses IV als königliche Gemahlin nennen.

Wahrscheinlicher ist mir, dass Amenophis Vater ein unbekannter Privatmann war, der die Erhöhung seines Sohnes zum Könige nicht mehr erlebt hat.

Ein starkes Stück unwissender Oberflächlichkeit ist dann die Behauptung, Amenophis, der Sohn des Paophis, habe die Memnonskolosse errichtet, woran dann weitere phantasiereiche Ausführungen anknüpfen, die alle an Sethes Aufsatz in den Aegyptiaca für Ebers S. 108 ff. und Piehls Ausführungen Petites Études Egyptologiques 36 f. zerschellen.

Mit seinen Vorgängern verfährt Tytus mit einem gewissen Recht nicht eben glimpflich. Aber er hätte Darressys's Namen denn doch nicht in der abscheulichen Form, wie er auf S. 10 erscheint, abdrucken dürfen, hätte so haltlose Anschuldigungen wie S. 21, «the hole in the foreground having been made by former diggers, and not by Arabs, who would of *course* have removed all the stone» nicht äussern sollen. Für die Auffindung des Palastes durch Grébaut im Jahre 1889 konnte, statt auf unveröffentlichte Notizen eines Unbeteiligten, auf Bénédite bei *Joanne Égypte* S. 534 verwiesen werden.

Fr. W. von Bissing.

Legrain, Georges, et **Naville, Edouard**, L'aile nord du pylône d'Aménophis III à Karnak (Annales du Musée Guimet. Tome trentième. Première partie). 23 pages avec XVII planches in 4°. Paris. Leroux. 1902.

Cette publication très importante débute par un compte rendu, dû à M. Georges Legrain, des fouilles qui ont amené la découverte du monument, malheureusement fort détérioré et à la fois bien incomplet, dont s'occupe essentiellement le présent petit volume. M. Legrain paraît être un excavateur de profession, à tel point son travail, aux termes de ses propres paroles, semble avoir été mené avec aisance. Mais aussi peut-il se servir des instruments les plus perfectionnés dont notre temps dispose, pour remuer le sol de l'Egypte; au nombre de ceux-là nous notons particulièrement *une voie ferrée*, chose inconnue, je crois, dans les annales antérieures des fouilles relatives à Thèbes. Le point où M. L. nous conduit cette fois en guide expérimenté, c'est l'aile nord du troisième pylone — suivant la nomenclature de Mariette — du grand temple de Karnak. Cette partie date d'Aménophis III, comme nous savons grâce aux textes frustes et incomplets qui couvrent les deux ailes du pylone en question. En fouillant ici M. L. a trouvé — chose tout-à-fait nouvelle et inédite — les restes de ce qu'il regarde comme une *cour péristyle*, et à l'angle nord-est du pylone il rencontra autour du tore, »un fort massif de maçonnerie composé de matériaux irrégulièrement agencés». Sur la face nord se lisaient les cartouches de Ramsès III, sur la face sud ceux de *Seti-Mi-en-ptah* et de Ramès III. En examinant les matériaux dont le massif était formé, l'auteur constata qu'on avait assemblé pêle-mêle de la pierre à chaux, du grès nubien et de nombreux blocs du beau grès rouge qu'on trouve principalement au Gebel Ahmar près du Caire. En poussant plus loin ses recherches, il s'aperçut bientôt que toutes les pierres en grès du Gebel Ahmar engagées ou noyées dans le massif de maçonnerie semblaient provenir d'un même monument qui devait dater de la règne de Hatschepsou, le cartonche prénom de cette reine se trouvant »gravé souvent sur les faces latérales de jonction des pierres entre elles». Enfin les bas-reliefs et les textes »se rapportaient à *un règne commun de Hatschepsou*

et de Thotmès III, puis à Thotmès III rendant un culte à Hatschepsou morte».

Voilà en résumé, ce que nous avons cru devoir extraire, au profit de nos lecteurs, de l'excellent journal de fouilles de M. Legrain[1].

La suite de l'ouvrage, ayant pour auteur M. Naville, n'est pas moins intéressante. Le savant genevois décrit d'abord les bas reliefs relatifs aux scènes d'offrandes. Parmi ceux-là il choisit exclusivement comme objet de son mémoire, les blocs de calcaire rouge du Gebel Ahmar. Il pense qu'ils ont dû appartenir à un édifice qui »étant en calcaire rouge ne devait pas être de grande dimension. On peut se demander» — ajoute-t-il — »si ce n'était pas un sanctuaire, un naos appartenant à l'ensemble des constructions que la reine Hatshepsou éleva dans cette partie du grand temple de Karnak, quelque chose de semblable au sanctuaire que Thoutmès fit élever dans l'axe du temple, et qui fut restauré par Philippe Arrhidée. Cette chambre aurait renfermé ou les barques sacrés, ou un tabernacle de bois d'ébène contenant les emblèmes divins du dieu et peut-être de la reine. Ce qui ferait croire que c'était bien un sanctuaire d'Amon, du dieu que la reine devait rejoindre après sa mort, c'est qu'**on ne trouve en fait de divinités, dans ces bas-reliefs, qu'Amon ou la reine en forme d'Osiris».**

Cette construction M. Naville — en cela d'accord avec M. Legrain — l'attribue à l'architecte célèbre *Senmout*, dont la belle statue en calcaire rouge, trouvée dans les fouilles du temple de Mout, porte une inscription le désignant comme chargé de tous les travaux de Karnak.

Parmi les observations d'ordre philologique ou archéologique qu'énonce M. Naville au cours de son examen des bas-reliefs en question, nous relevons en premier lieu ce qu'il dit (pages 10, 11) concernant le rapport qu'il y a entre le et ; à cette occasion il fait remarquer — en tenant expressément compte des recherches de Birch (*Transactions* VIII p. 386) quant à cette matière intéressante — que »les éventails qu'on voit apparaître dans certaines cérémonies» . . . . . »ont une signification symbolique, ils sont le signe d'un attribut, ou plutôt d'un élément faisant partie de la personnalité. L'être humain, comme l'être divin, doit avoir un ou plusieurs *χaïbet*». Ces considérations amènent l'auteur à expliquer très heureusement l'emploi de la phrase (et varr.) si fréquente der-

[1] Par là nous n'avons nullement épuisé tout ce que le dit "journal" renferme d'intéressant.

rière la représentation d'un pharaon, en assignant au »groupe composé du ⊔ et de l'éventail» la teneur des dits mots »protection et vie entière derrière lui». Aussi ajoute-t-il fort bien à ce sujet: »Lorsque le groupe n'est pas représenté, il est rare que la phrase manque, elle est là pour nous apprendre que, quand même on ne le voit pas, le 𓂓 du roi est cependant bien là».

En parlant des deux obélisques de Karnak, élevés par la reine en l'honneur d'Amon — auquel fait la planche *XII, A* fait allusion — M. Naville rectifie un renseignement que (*Archaeological Report*, 1895–1896) il avait fourni. Il constate, s'appyant sur une expérience que des découvertes subséquentes lui ont montrée, que, lors du transport des deux obélisques, ceux-ci ont été placés sur un grand chaland, *non pas côte à côte*, comme il avait dit au début, mais *placés bout à bout, les deux pieds se touchant à peu près*, en sorte que la plus forte charge devait peser sur le milieu de l'embarcation. L'indication donnée dans *la stèle Northampton*, suivant laquelle *la hauteur* des deux obélisques de Hatschepsou *serait de cent huit coudées*, représente, selon l'auteur, la dimension totale des deux obélisques ajoutés l'un à l'autre. Ici M. Naville tombe donc absolument d'accord avec l'éditeur de la dite stèle.

La date du monument qui nous occupe serait de la fin de »la période où Hatschepsou s'était associé son neveu et beau-fils Thotmès III»; l'auteur pense même qu'il n'est pas impossible que Thotmès III ait achevé le monument après la mort de la reine, ce qui expliquerait pourquoi le dit roi y fait des offrandes aux divinités. Une curiosité — ou plutôt une particularité exceptionelle — se présente dans une des scènes d'offrandes où le roi officie. Son *ka* qui l'accompagne cette fois soutient ici, contrairement à l'usage[1], le cartouche prénom, au lieu de la caisse renfermant le nom du double (*Zeitschrift* 1890, p. 15). Ce fait que, malgré les analogies invoquées par l'auteur, nous regardons comme un *lapsus* du lapidaire chargé de l'exécution du monument, mérite, en tous cas, d'être soigneusement noté.

En terminant la partie de l'ouvrage confiée à ses soins, M. Naville passe en revue les *scènes funéraires* représentées sur les blocs de calcaire rouge du Gebel Ahmar, provenant du massif de maçonnerie situé à l'angle nord-est du pylône d'Aménophis III. Ce sont des barques de différentes formes qu'ici nous rencontrons. Sans entrer dans une description des détails de ces scènes, il suffit de faire remarquer que, selon l'auteur, nous voyons, dans ces scènes, Thotmès III rendant un culte à la

[1] M. Naville indique à cette occasion quelques autres cas faisant exception à la règle.

reine Hatschepsou, ce qui permet de conclure, avec M. Naville, que c'est le même roi qui a achevé l'édifice après la mort de la reine.

»Il ressort aussi de ces inscriptions que ce n'est pas lui qui a fait effacer la figure et les noms de la reine. Si l'on doit encore mettre sur le compte de Thotmès III une partie des destructions exercées aux dépens de la reine, ce qui me paraît toujours plus douteux, il est certain que l'ère des »persécutions» n'a commencé que beaucoup plus tard, et non pas au début de son règne.» Avec ces paroles, M. Naville clot la présente belle publication qui, entreprise sur son initiative, emprunte en bonne partie à son autorité, indéniable dans la matière, la grande importance qu'il faut selon nous y attacher.

Karl Piehl.

Les Ostraca N° 3 et N° 4 (ici reproduits)

du Musée Victoria proviennent de Karnak, où nous les avons achetés dans l'hiver 1883—84. Un numéro prochain du **Sphinx** va fournir une explication de ces documents due à la plume d'une personne qui fait de l'étude de cet ordre de monuments sa spécialité.

K. P.

Réponse de M. Segerstedt à la critique de M. Leander[1].

Qu'on me permette de présenter quelques observations au sujet de la critique que M. Leander a faite des parties assyriologiques de mon étude sur l'origine du polythéisme.

Quelques-unes des plus ou moins grandes incorrections que j'ai pu commettre dans mes transcriptions et traductions de l'assyrien sont peut-être imputables au fait que je ne sais pas apprécier l'importance de certaines remarques qui me sont adressées. Là où j'ai mis »pendant la nuit tu contiens *les* injustes» mon critique prétend qu'il aurait fallu mettre »pendant la nuit tu contiens *l'*injuste»; quand je dis »que *les* ordres du soleil soient *tes* ordres» corrige ainsi il, »que *l'*ordre du soleil soit *ton* ordre»; ou bien au lieu de »l'obscurité était représentée par [il] En. dara et [il] Nin. daru; dara était l'idéogramme de da'amu *obscurité*» it veut lire »ce qui est obscur était représenté par [il] En. dara et [il] Nin. dara; dara était l'idéogramme de da'amu, *obscur.*»

Quand je tiens à affirmer que Nin. mar était une divinité marine, la question de savoir si l'épithète malaḫu doit être rendue par batelier ou pêcheur, ne me parait pas non plus d'une importance capitale. Ou encore, je laisse *lectori benevolenti* le soin de décider où est l'inadvertance, quand il trouve le mot shigar rendu incorrectement une fois par château et une autre fois, correctement, par verrou, serrure. Pareille mésaventure me semble être arrivée, d'ailleurs, à mon critique aussi, à propos de ma traduction du mot Dumu-zi-zu-ab. Il part, pour la combattre, de la présupposition absolument gratuite et erronée que le mot *lif* ne peut signifier que »*Leib*». Mais, en suédois, lif signifie aussi, et même en premier lieu »*Leben*». J'ai du reste, à cet endroit, page 74, renvoyé à l'ouvrage de JASTROW, *Die Religion*

[1] Ayant reçu de M. Segerstedt, avec demande d'insertion, l'article suivant, nous croyons devoir le reproduire ici; à la fois, nous exprimons l'espoir que la polémique engagée à propos de l'ouvrage de M. Segerstedt maintenant prenne fin définitivement dans notre journal.

Réd.

Babyloniens und Assyriens, Giessen 1902, page 90, où se trouvent la leçon que j'ai adoptée ainsi que la traduction. C'est une autre chose si M. Leander — et le renvoi à son propre ouvrage le donne à penser — veut, contre l'interprétation de Jastrow, en faire valoir une autre, en analogie avec celle que le Lexique de DELITZSCH donne du mot Dumuzi.

Pour la traduction du nom En-ki aussi je m'en réfère à Jastrow. Il écrit, p. 61 de l'ouvrage en question: »Die Ideogramme mit denen sein Name geschrieben wird, En-ki, bezeichnen ihn als Gott dessen »was unten ist» an erster Stelle der Erde.» C'est à ce même ouvrage enfin, comme l'indique expressément ma bibliographie, p. 71, que j'ai emprunté la transcription du nom Dunpauddu etc. L'article que M. Leander a publié dans le »Svenska Dagbladet» montre jusqu'à l'évidence ce que celui qu'il a fait paraître dans le SPHINX laissait déjà soupçonner: à savoir qu'au moment où il a rédigé sa critique, il n'avait pas connaissance de l'ouvrage de JASTROW sur la mythologie babylo-assyrienne, qui est cependant le seul manuel proprement dit qui existe sur la matière.

Le nom Shidlamtauddua que M. L. prétend être une leçon erronée se trouve, entre autres, chez Jensen K. B. III: 1, 2, 5, chez WINCKLER *K. B.* III: 1, 80, 82 et chez RADAU, *Early bab. history* pp. 133, 224.

Que Ramman ait eu, une fois, le caractère d'un dieu de la lumière ou qu'il se soit confondu avec un tel dieu, il ne me paraît pas permis d'en exclure la possibilité. Le nom Ud. gal. la, qui selon M. L. doit signifier »Sturmriese» me semble toujours devoir être traduit comme ayant un caractère lumineux. Comme l'explique le passage de la page 113 de mon étude, une liste de dieux identifie ce nom avec Shamash, le soleil. Il est très singulier que M. L. cherche à appuyer son opinion sur JENSEN, *K. B.* VI: 1 310—ss. Ouvrons le livre à cet endroit, nous verrons que JENSEN y polémise contre la conception de Delitzsch, pour qui Udgallu ne signifie que tempête, et, par conséquent, contre celle de M. L. lui-même! Après avoir dit que Jupiter aussi et Vénus »wegen ihres strahlenden Lichtes» avaient comme Ramman l'épitèthe de umu (ud), JENSEN écrit par exemple: »Wie Delitzsch allen diesen Thatsachen gegenüber ferner leugnen kann resp. wird leugnen können, dass umu mehr als bloss »dies» und »sturm» bedeutet ist mir nicht recht begreiflich.» Dans sa Cosmologie, à laquelle il renvoie, JENSEN traduit Udgal par grosser Tag (pag 489 ligne 10) et dit (p. 488): »Ramman als Blitz- und darum als Lichtgott wurde mit dem Tag verglichen ohne darum als reissendes Thier gedacht zu werden». Comment donc M. L. a-t-il pu en appeler à l'autorité de Jensen? Voici peut-être l'explication du fait. M. L. cite un peu plus bas le Handwörterbuch de Delitzsch, p. 33 a, pour prouver que la traduction, d'ail-

leurs »autorisée par la langue», de »umun ud. da.» par »le maître de la lumière» doit être remplacée par cette autre: le maître de la tempête. Dans ce même passage du Lexique de DELITZSCH Udgallu est rendu par »Sturmriese». Ne serait-ce pas là que M. L. a puisé sa science, et ne serait-ce pas ainsi qu'il a eu la malchance de renvoyer à un auteur dont l'opinion est diamétralement opposée à la traduction qu'il a lui-même prise dans DELITZSCH[1]!

Contre mes dates, qui, ainsi que l'indique la note de la page 69, sont toutes empruntées à RADAU, *Early babylonian history*, ouvrage publié en 1900, M. L. cite la *Geschichte Assyriens und Babyloniens* de Winckler, parue en 1892. Il fait sien l'argument de WINCKLER qui ne veut pas que l'âge de Naramsin soit déterminé d'après la donnée de Nabonid, parce qu'il faudrait statuer ainsi un espace de 1000 ans entre Naramsin et Urgur. Nous ne nous croyons pas en mesure de nous former une opinion ferme dans cette question chronologique très difficile et très compliquée. Nous nous bornerons seulement à constater que M. L. se trompe quand il essaye de faire valoir cet argument de Winckler contre RADAU. Celui-ci ne compte que 550 ans, en effet, entre Naramsin et Urgur.

Un historien des religions est quelquefois contraint de s'aventurer dans des domaines où il ne possède pas la compétence d'un spécialiste. Na-t-il pas le droit, par conséquent, de demander quelque indulgence pour des méprises faciles à commettre, quand celles-ci n'influent pas sur le résultat de son étude? Il semble y avoir droit surtout quand il se meut sur un terrain aussi incertain que celui de la religion babylonienne, et qu'il le fait, en outre, avec l'incertitude de l'autodidacte. Mais un critique n'a guère le même droit d'exiger de l'indulgence pour des erreurs dont il se rend coupable dans son propre domaine, surtout quand il y prétend à l'autorité incontestée du spécialiste.

Torgny Segerstedt.

---

[1] Dans un de ses articles du *Svenska Dagbladet* M. L. "met en garde messieurs les historiens des religions" contre la traduction du nom En-lil par "le maître des démons", lil ne signifiant que "vent, air". N'est-il pas curieux dès lors, de voir que M. L. lui-même, à la page 26 de son étude "Die sumerischen Lehnwörter", traduit lil par "Sturm*dämon*", sens que donne, d'ailleurs le *Handwörterbuch* de DELIZSCH? LE FOSSEY *Syllabaire cunéiforme*, Paris 1901, rend le signe par "démon".

SUR LA TABLE de la Rédaction se voient, entre autres, les volumes suivants destinés à être examinés prochainement:

FLINDERS PETRIE, The royal tombs of the first Dynasty 1900. Part I (Egypt Expl. Fund, vol. 18).

FLINDERS PETRIE, The royal tombs of the earliest Dynasties. 1901. Part II (Eg. Expl. Fund, vol. 21).

N. DE DAVIES, The mastaba of Ptahhetep and Akhethetep at Saqqarah. 1901. Part II (Arch. Survey of Egypt, vol. 9).

H. SCHÄFER, Die aethiopische Königsinschrift des Berliner Museums. Leipzig, Hinrichs. 1901.

FLINDERS PETRIE, Abydos. Part I, 1902. (Eg. Expl. Fund, vol. 22).

ALEX. MORET, Du caractère religieux de la royauté pharaonique. Paris 1902.

SCHACK-SCHACKENBURG, Aegyptologische Studien. Fünftes Heft. Berlin. Hinrichs. 1892 — 7 Mark.

Upsala. — Imprimerie Almqvist & Wiksell. 1903.

SPHINX

REVUE CRITIQUE

EMBRASSANT LE DOMAINE ENTIER DE L'ÉGYPTOLOGIE

Fondée Par Karl Piehl

publiée

avec la collaboration de MM. BASSET, DARESSY, ERMAN, JACOBY, LEFÉBURE, LIEBLEIN, LORET, MORET, NAVILLE, PELLEGRINI, SPIEGELBERG, STEINDORFF

par

ERNST ANDERSSON
Professeur Agrégé d'Égyptologie à l'Université d'Upsala

Publication subventionné par l'État

Vol. VIII

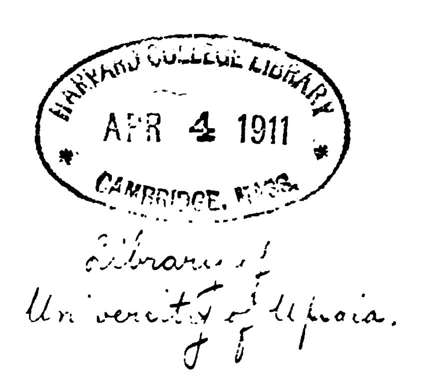
(Fasc. I—II sont publiés par KARL PIEHL)

Akademiska Bokhandeln
(C. J. LUNDSTRÖM)
UPSALA

Ernest Leroux
28, Rue Bonaparte
PARIS

J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung
LEIPZIG

Williams and Norgate
14, Henrietta Street, Covent Garden, LONDON
and 7, Broad Street, OXFORD



UPPSALA 1904
Imprimerie Almqvist & Wiksell

TABLE DES MATIÈRES.

A. Articles de fond: Page

B. Ouvrages critiqués:

C. Divers:

SPHINX

REVUE CRITIQUE

EMBRASSANT LE DOMAINE ENTIER DE L'ÉGYPTOLOGIE

publiée

avec la collaboration de MM. Basset, Daressy, Erman, Iacoby, Lefébure, Lieblein, Loret, Moret, Naville, Spiegelberg, Steindorff

par

KARL PIEHL
Titulaire de la chaire d'Egyptologie à l'Université d'Upsala

Publication subventionnée par l'État

Vol. VIII — Fasc. I & II

Akademiska Bokhandeln
(C. J. Lundström)
UPSALA

Ernest Leroux
28, Rue Bonaparte
PARIS

J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung
LEIPZIG

En vente chez:
Williams and Norgate
14, Henrietta Street, Covent Garden, LONDON
and 7, Broad Street, OXFORD

Sommaire

La vertu du sacrifice funéraire (ancien et moyen Empire égyptien).

Par **Eugène Lefébure.**

II. Le Bœuf, la Peau, la Cuisse.

1. Le Bœuf.

Le symbolisme le plus important, parmi les allégories du sacrifice, appartient bien entendu à la victime la plus importante, la victime bovine, si en honneur dans le culte égyptien. On offre au mort ses milliers de bœufs[1], on lui sert la cuisse de bœuf[2], la cuisse de bœuf œil d'Horus[3], etc.

Le sacrifice lui-même paraît avoir été représenté par la lutte du serpent-feu et du taureau-victime (de l'âne-victime aussi[4], plus tard), antagonisme qui n'est pas sans ressemblance avec celui de Gilgamès, l'Agni chaldéen, et du bestial Ea-bani. Cette lutte est décrite dans certaines formules relatives à l'extinction du brasier, lequel n'est pas toujours pris en bonne part, vu son rôle de destructeur. Le feu sortait alors de Set, [5]. »Pepi est cet épervier sorti du Nil (la libation?), ce taureau

[1] Pepi I, 45, 83, Merenra, 64, 122, Pepi II, 27, 32, 743, 805, 1348.

[2] Unas, 205, Pepi II, 680.

[3] Unas, 119, Ap-ro, l. 90 et 99; etc.

[4] Todtenbuch, ch. 40, Erman, Zaubersprüche, p. 51; etc.

[5] Pepi I, 660, 773; cf. id., 195, Merenra, 360, 770, Pepi II, 927, Todtenbuch, ch. 37 et 38; etc.

sorti de l'étable, ce corps sorti du Soleil, cet uræus sorti de Set[1].»

Voici quelques-unes des formules dont il s'agit: »Le taureau tombe du serpent, le serpent tombe du taureau, chute, castration! Horus est tombé de son œil, le taureau est châtré de son scrotum, chute, castration[2]!» — »Horus crie après son œil, Set crie après son scrotum; l'œil d'Horus va, tombé en ce lieu du lac de l'Autel, il défend son corps contre Set, [hieroglyphes], Thoth le voit, ... il tombe sur l'aile de Thoth[3].» — »Le corps sorti de la terre est tombé, la flamme sortie de l'eau (c'est-à-dire du ciel) est tombée, chute, castration[4]!»

Un texte d'Edfou explique clairement que le feu sorti de l'eau[5], comme l'Agni hindou dans une légende des Brahmanas et le Mercure de la Chrysopée dans la phraséologie des alchimistes, c'est le feu du sacrifice qui vient du ciel[6] et se nourrit d'entrailles, [hieroglyphes][7].

Pour les Egyptiens (comme pour les habitants des îles des Larrons lorsqu'ils virent du feu pour la première fois[8]), le feu était une bête vivante, mourant avec ce qu'elle avait mangé[9]; mais le prêtre était là pour lui rendre ou lui conserver la vie, comme on le voit dans le rituel de l'Ap-ro, au sacrifice du bœuf et à la consécration de la statue. Le prêtre, assimilé à Horus fils d'Osiris, retire son œil de la

[1] Pepi II, 956.
[2] Teta, 298—9, et Unas, 532, 542.
[3] Teta, 185—7, Pepi I, 674—5, Pepi II, 1282—4.
[4] Teta, 322—3, Unas, 322—3, Pepi I, 728.
[5] Cf. Anthologie latine, édition A. Reise, fascicule II, 706, p. 158.
[6] Cf. F. Martin, Textes religieux assyriens et babyloniens, p. 116—9.
[7] Denkmaeler, IV, pl. 46, a, l. 14.
[8] Carlyle, On Heroes, Lecture I.
[9] Hérodote, III, 16.

gueule du monstre typhonien, coupe la cuisse de celui-ci et donne l'œil à son père: »ton âme est dedans», lui dit-il, [1], allusion à l'emploi rituel du feu.

Ces formules sont reproduites d'une manière plus ou moins reconnaissable aux pyramides: »Ton fils Horus l'a frappé (le taureau typhonien), il a délivré de lui son œil, il te l'a donné: ton âme est dedans, ta puissance est dedans, au milieu des mânes glorieux[2].» Et: »Horus t'a donné ton œil, tu vois par lui. Horus a mis sous toi ton ennemi, il te porte, et tu n'es pas renversé de là[3].»

La lutte éternelle des brasiers et des victimes ne manque pas d'épuiser les deux rivaux, Horus-feu et Set-taureau, qui se consument ensemble; de là sans doute le bucrâne qui figure aux pyramides avec l'uræus ou le feu entre les cornes, comme déterminatif du mot [4], *djent(en)*, »hostile, hostilité», cette hostilité de Set ou des dieux à laquelle on n'abandonne point l'œil d'Horus, ni le mort[5].

Il faut pourtant que le combat recommence pour que le sacrifice ait lieu: aussi le mort se vante-t-il au passeur infernal de rapporter l'œil d'Horus et le scrotum de Set[6]. Il annonce par là le nouveau sacrifice qui va s'accomplir pour lui et qui, suivant la coutume, s'exprimera en symboles, faisant de la victime ou le véhicule des mânes, ou leur aliment, ou leur métamorphose, ou leur père, ou leur mère, ou

[1] SCHIAPARELLI, Il Libro dei Funerali, I, p. 83, et Virey, Le Tombeau de Rekhmara, pl. 33, et p. 140.

[2] Teta 173—4, Merenra, 154—5, Pepi II, 108—9.

[3] Unas, 281; cf Revue Archéologique, 1887, p. 9, La stèle de Tabnit, roi de Sidon.

[4] Unas, 457, Pepi I, 30, Merenra, 40, Pepi II, 374; cf. NAVILLE, Textes relatifs au mythe d'Horus, pl. 15, l. 8, MORET, Rituel du service divin journalier, p. 76, et BOURIANT, Stèle d'Anna, l. 16, Recueil, XII, p. 107.

[5] Pepi I, 631, et 689—690.

[6] Pepi I, 183, Merenra, 290—1, Pepi II, 192 -5, 896.

leur enfant, ou, plus spécialement, tantôt leur diable et tantôt leur dieu.

Car le bœuf n'est pas plus resté ce qu'il était réellement que les autres éléments de l'offrande, par suite de la tendance qu'a l'esprit religieux on même philosophique à transformer les métaphores en symboles, tendances dont le Faust de Goethe offre de si frappants exemples dans la littérature moderne. Le taureau s'est donc amplifié, si l'on peut dire, et cette extension a été assez considérable pour faire de lui un représentant du bon ou du mauvais principe, un Typhon ou un Osiris, quelque chose comme ce manitou de bœuf qui animait la race bovine, d'après les Peaux Rouges[1].

Dans sa relation la moins élevée avec le sacrifice, celle que l'antiquité classique a surtout connue, le bœuf est typhonien (comme l'oie)[2]. »Recule, taureau des taureaux[3]!» — »Arrière, grand noir, , castration dans Kher-aha, au lieu où l'on châtre[4]!» Le dieu Keb ayant dit à Pepi: »tue-le, qu'il ne te tue pas!» ce Pepi a sacrifié son ennemi, et ce Pepi l'a établi en victime journalière du sacrifice[5].» L'égorgement et le dépècement du taureau Semur sont présentés, dans Pepi I[6], exactement comme à Edfou ceux de l'hippopotame typhonien[7], destiné au festin des dieux.

C'est donc là un adversaire que l'on tue et que l'on mange. On le punit ainsi d'avoir lui-même mangé l'œil d'Horus, faits de guerre que rappellent sans doute le bucrâne enflammé des portes de l'enfer, la barque taurocéphale

[1] De Brosses, Du Culte des dieux fétiches, p. 58—9.
[2] Pepi II, 438.
[3] Unas, 613.
[4] Pepi I, 605.
[5] Pepi I, 183, Merenra, 289, Pepi II, 895—6.
[6] Pepi I, 704—6.
[7] Naville, Textes relatifs au Mythe d'Horus, pl. 9 et 11.

qui figure la terre engloutissant le soleil, la bari de Sokaris ornée d'un bucrâne comme le bateau d'Allat dans l'enfer chaldéen, et enfin le nom de »grand taureau de sacrifice» donné par le Todtenbuch à Set, dévorateur des morts[1].

Mais, comme sauveur des mânes, l'animal prend un tout autre caractère, qui de typhonien le fait osirien. Ainsi, quand le mort va au ciel où il est »le favori du taureau céleste»[2], et où la vache Nemit le guide[3], on lui dit: »Le grand taureau te fait passer, , vers les champs de la fertilité, vers les résidences de Ra[4].» — »Tu traverses (les lacs) comme le taureau d'On pour aller aux champs de Ra[5].» — »Le taureau du ciel te donne la main et tu te nourris de la nourriture dont les dieux se nourrissent[6].»

Ou bien on fait dire par le pharaon: »Salut à toi, taureau des taureaux, que tu sortes, Pepi te saisit par la queue, Pepi t'empoigne par ton flamboiement[7].» — »Salut à toi, taureau du Soleil, qui as quatre cornes[8], une à l'Ouest, une à l'Est, une au Sud et une au Nord, tends ta corne de l'Ouest à Unas pour qu'il passe: il est l'Occidental purifié, qui sort de Bakt[9]» (le pays du jeune épervier). Et: »Semur, taureau des offrandes[10], , tends ta corne et fais passer ce Pepi vers le ciel», ou vers les champs de la Tuat d'après un texte analogue, s'adressant au taureau du ciel[11].

[1] Ch. 17, l. 74.
[2] Pepi II, 961.
[3] Pepi I, 354—6, et Pepi II, 1068—9.
[4] Pepi I, 608.
[5] Pepi I, 68, traduction Maspero, et Merenra, 704.
[6] Pepi I, 77—8, et Merenra, 108.
[7] Pepi I, 88—7, Teta, 44—6, Merenra, 54—5, et Pepi II, 1169—1170.
[8] Cf. Paul Regnaud, Le Rig-Véda et les origines de la mythologie indo-européenne, p. 326.
[9] Unas, 577—8, et Pepi II, 966.
[10] Cf. Naville, Sphinx, VIII, p. 103.
[11] Pepi I. 173, Pepi II, 940, et Pepi I, 646.

Sem-ur[1], ou Sam-ur, ou Sma-ur, [hieroglyphs][2], c'est le taureau du sacrifice, »la grande victime», introduisant le mort dans l'autre monde où il s'assied parmi les étoiles impérissables du Septentrion, au Champ des Offrandes, »sur son divan de fer dont les têtes sont de lion et les pieds les sabots du taureau Sema-oïr[3].»

Sauvés par le sacrifice, les mânes deviennent les enfants du taureau, et aussi de la vache, car les Egyptiens des vieux temps sacrifiaient des génisses, comme les anciens Hindous[4]. On peut voir, par exemple[5], une tête de vache, au milieu d'une série d'offrandes, représentée dans un mastaba sons la rubrique [hieroglyphs]. Dans le vingt-deuxième nome de la haute Egypte, où la déesse Hathor, cette »maîtresse des taureaux de sacrifice[6]», avait le titre de la Dame de la tête de vache, la tête était tabouée[7], comme par opposition ou par allusion aux sacrifices de vaches rappelés aussi, à ce qu'il semble, par le sistre hathorien, qui a la tête de vache pour origine. Il paraît au reste, d'après les auteurs latins, que la vache à marques distinctives, qu'on présentait une fois l'an au bœuf Apis, était mise à mort le jour même[8].

Le sacrifice de la vache n'était donc pas une fiction. Aussi lit-on aux pyramides: »Ni tes pères ni tes mères ne sont humains. Ton père est Sem-ur et ta mère la Jeune[9]»,

[1] Pepi I, 25, Merenra, 35, et Pepi II, 125.
[2] Teta, 273.
[3] Pepi I, 308–311.
[4] Les Lois de Manou, XI, 75.
[5] Denkmaeler, II, pl. 25; cf. Mastabas, p. 343, et VIREY, Le Tombeau de Rekhmara, p. 96.
[6] MORET, Rituel du service divin journalier, p. 234.
[7] J. DE ROUGÉ, Textes géographiques du temple d'Edfou, pl. 143.
[8] Pline, VIII, 71, et Solin, Polyhistor, 33.
[9] Pepi I, 85, et Pepi II, 43; cf. Unas, 182–3.

c'est-à-dire la grande Jeune, qui était une Semt-urt. »La grande Jeune qui réside à Héliopolis te tend la main, ta mère, qui t'a engendré, n'est point parmi les hommes, ton père, qui t'a engendré, n'est point parmi les hommes, ta mère est la Samt-urt, [hiéroglyphes], [hiéroglyphes], qui réside à Nekheb[1].» Pepi I est le fils de la vache Semt-urt, elle le fait grand, elle l'enfante, elle le met dans son aile, elle lui fait passer le lac[2]. »C'est Unas qui se joint à sa mère, et la Semt-urt est la mère d'Unas[3].» Merenra est l'amant, le fils et le sacrificateur de la vache: »O toi qui es l'amant *(noik)* de la vache nourricière, égorge la noire mère», [hiéroglyphes][4], soit la vache d'Apis, soit cette génisse noire du taureau d'Héliopolis qui allaitait les mânes et les esprits héliopolitains[5].

Plus tard, on retrouve le rôle protecteur de la vache s'accusant dans plusieurs rites en rapport plus ou moins direct avec le sacrifice de l'animal. Ainsi des vaches assez souvent rouges et dont quelques-unes étaient immolées[6], traînaient au tombeau les momies, que d'autre part la vache divine aussi bien que le taureau divin emportaient sur leur dos dans l'autre monde. On mettait de plus sous la tête des momies l'hypocéphale de la vache maternelle, qui leur rendait par là le feu de la vie[7]: ces coutumes rappellent les représentations du roi entre les jambes de la vache, comme à Ibsamboul[8], ou tétant la vache dans la chambre du feu, comme à Louxor[9].

---

[1] Teta, 357—9, et Pepi II, 177, 801—2.
[2] Pepi I, 613; cf. id., 712.
[3] Unas, 492—3, et Pepi II, 945; cf. id., 1364.
[4] Merenra, 772, traduction Maspero.
[5] Pepi I, 739.
[6] Maspero, Tombeau de Mentouhikhopshouf, p. 440—1 et 453—4.
[7] Cf. Todtenbuch, ch. 162, et Naville, Proceedings, 1903, p. 341.
[8] Champollion, Notices, t. I, p. 55.
[9] Gayet, Le Temple de Louxor, pl. 66 (67).

Aux pyramides, par une assimilation plus étroite avec la race bovine, les morts, qui sont censés apporter les victimes[1], deviennent quelquefois ces victimes elles-mêmes. »Le taureau ne peut se distinguer d'Unas»[2]. — »Unas est le taureau lumineux, qui réside en son œil»[3], (l'œil d'Horus ou le feu consumant la victime). — »Pepi a le dos du Sem»[4], expression apparentée à celle de Horhotep qui désigne le défunt comme »sorti des dos d'Osiris», [5], et: »la force de Pepi est la force de Set Nubti, ce Pepi est le Sem-ur[6], sorti du Khent-Amenti»[7].

Il est dit aux divinités: »ce Pepi est établi au milieu de vous en taureau journalier du sacrifice», [8]. Il est dit à Unas: »Celui qui t'immole et à qui il faut parler selon son cœur quand on l'approche» — , allusion possible au *tekenu*, — »dit: Viens, toi, prends donc la forme du taureau de sacrifice d'entre les taureaux journaliers»[9]. Il est dit au taureau d'Héliopolis à l'instar duquel un autre texte fait voguer le pharaon[10]: »Ounas est venu vers toi, c'est Ounas, la vache Semati, . O taureau grand qui viens de On, Ounas est venu vers toi, et la vache Semati, c'est Ounas, la donneuse de naissances qui t'a en-

[1] Pepi I, 598—600.
[2] Unas, 491.
[3] Unas, 635—6.
[4] Pepi I, 568; cf. Todtenbuch, édition Naville, II, pl. 115, ch. 42.
[5] Horhotep, 146; cf. Unas, 648—9.
[6] Merenra, 439.
[7] Pepi I, 343—4, et Merenra, 644—5.
[8] Pepi I, 202, et Pepi II, 938.
[9] Unas, 389—591, Merenra, 779—780, et 821—2, Pepi I, 669, Pepi II, 1337—8, et Horhotep, 292—4.
[10] Pepi I, 68, et Pepi II, 36.

fanté»[1]. Il est dit enfin aux dieux malintentionnés de l'autre monde: »Unas s'éloigne de vous en paix: il élève sa tête sur son cou, et le cou d'Unas est sur son support[2], en ce nom à lui d'Eleveur de tête, il élève la tête du bœuf Apis, à lui, en ce jour de lacer le taureau», [hieroglyphs][3], expression qui désigne formellement le sacrifice[4].

Ce dernier texte contient deux allusions remarquables, la première, à l'érection talismanique des têtes de victimes[5], comme on le voit à l'avant de la barque divine[6], au déterminatif de Crocodilopolis[7], et parfois à celui des offrandes[8], la seconde au sacrifice du bœuf Apis, rite dont parlent quelquefois les auteurs classiques[9].

On ne s'étonnera pas que le défunt ait été assimilé à une victime, si Apis, »le roi des animaux sacrés[10]», dit la nouvelle vie d'Osiris ou de Ptah[11], comme Mnévis celle de Ra ou d'Osiris[12], était sacrifié lui-même. Du reste, Apis n'était ni le seul animal sacré[13], ni le seul taureau sacré qu'on immolât: les Thébains sacrifiaient tous les ans un bélier dont ils déploraient la mort[14], et le taureau Bekh ou Bacis du dieu

[1] Unas, 596—7, traduction Maspero, et Pepi I, 681—2.

[2] Cf. PIEHL, Proceedings, décembre 1898, p. 311.

[3] Unas, 423—4, et Teta, 242—3.

[4] MARIETTE, Abydos, t. I, pl. 53.

[5] Cf. Plutarque, Questions romaines, 4.

[6] Pepi II, 630.

[7] Pepi II, 1360.

[8] Pepi II, 616—7; cf. Mariette, Le Sérapeum de Memphis, p. 128.

[9] Plutarque, Traité d'Isis et d'Osiris, 56, Pline, VIII, 71, Solin, Polyhistor, 33, Stace, Silves, II, 2, vers 115, et Ammien Marcellin, XXII.

[10] Dendérah, IV, pl. 16, et J. de Rougé, Edfou, pl. 134.

[11] MARIETTE, Le Sérapeum de Memphis, p. 125, 129 et 139.

[12] Metternichstele, pl. 4, l. 87—8, Dendérah, IV, 7 et 17, Recueil de Travaux, XXV, p. 94.

[13] Lucien, Sur les Sacrifices, 15.

[14] Hérodote, II, 219.

griffon d'Hermonthis (de Médamout[1] aussi), avait parmi ses noms celui de Sem-ur, [2].

Ce Sem-ur terrestre, et les autres taureaux de son genre, se rattachent d'une manière indéniable au symbolisme d'Osiris, la grande victime égyptienne. Indépendamment de leur rôle sacrificiel, leur importance dérivait de ce que le taureau était pour les Egyptiens l'animal le plus utile[3], comme la vache pour les Hindous[4], le plus beau aussi[5], et le plus propre à représenter la fécondité: [6]. Rien d'étonnant donc qu'on l'ait assimilé plus ou moins au dieu protecteur et victime à la fois.

Les différents taureaux sacrés peuvent se classer en deux catégories suivant leurs couleurs, car ils etaient blancs ou noirs, et dans chacune de ces catégories transparait le mythe osirien.

Les taureaux blancs sont celui d'Hermonthis et celui de Thèbes. Le premier, Bacis, ou Sem-ur, changeait de nuances toutes les heures, selon Macrobe[7], mais les hiéroglyphes le disent formellement de couleur blanche, [8], ce qui explique pourquoi un pharaon belliqueux pouvait être surnommé le taureau blanc[9], Mentu, que symbolisait Bacis, étant le dieu de la guerre. On sacrifiait ce taureau, puisqu'il s'appelait Sem-ur.

Son voisin thébain, blanc aussi, appartenait au dieu

[1] CHAMPOLLION, Notices, I, p. 75.
[2] J. DE ROUGÉ, Edfou, pl. 134: cf. id., pl. 101.
[3] Plutarque, Traité d'Isis et d'Osiris, 74, et Diodore, I, 21 et 88; cf. Tarde, Les lois de l'Imitation, p. 303--4.
[4] OLDENBERG, La Religion du Véda, traduction V. Henry, p. 58-61.
[5] Elien, De Natura Animalium, XI, 10.
[6] Pepi I, 571; cf. Horapollon, I, 46, et Todtenbuch, ch. 42, l. 4.
[7] Macrobe, Saturnales, I, 21.
[8] Denkmaeler, IV, pl. 64.
[9] CHAMPOLLION, Notices, II, p. 693.

Khem ou Men, qui pouvait s'assimiler au Mentu d'Hermonthis [1], [2]. Dans la Thébaïde, et probablement ailleurs [3], à une date qui était peut-être celle de la »grande sortie» du dieu, le taureau blanc de Khem était fêté lors de la moisson par le roi qui coupait lui-même une gerbe, [4]. On le sacrifiait ensuite, semble-t-il, pour le bien des récoltes, comme dans le culte mithriaque qui a laissé des bas-reliefs où la vie sort du taureau sacrifié, en forme d'épis terminant la queue de l'animal [5]. Diodore, en effet, rapporte que les Egyptiens menaient un grand deuil à la moisson, en invoquant Isis, auprès d'une première gerbe, κόπτεσθαι πλησίον τοῦ δράγματος [6], et l'on se rappellera qu'Osiris était la semence [7], le grain personnifié, Nepra [8], le dieu végétant [9] et par conséquent démembré à la moisson, comme la Déméter grecque, Δημήτερα κωλοτομεῦσιν [10].

Quant aux taureaux plus ou moins noirs, l'Apis de Memphis, et le Mnévis ou *Netiros* [11], , d'Héliopolis, les anciens et les hiéroglyphes nous les représentent visiblement, eux et leurs variantes, comme des emblèmes ou des incarnations d'Osiris. Apis était, comme on l'a vu, la vie d'Osiris,

[1] Cf. Widemann, Die Religion der alten Aegypter, p. 71.

[2] Pierret, Etudes égyptologiques, fascicule VIII, p. 7.

[3] Cf. Denkmaeler, II, pl. 85, Mastabas, p. 516—7, J. de Rougé, Inscriptions hiéroglyphiques, pl. 4, Naville, Recueil, XXV, pl. 1 et 2; etc.

[4] Denkmaeler, III, pl. 162 et 212; cf. Pepi II, 129.

[5] Hubert et Mauss, Essai sur le Sacrifice, Année sociologique, 1897—1898, p. 119; cf. Chodzko, Contes des paysans et des pâtres Slaves, Impérissable, p. 257—9.

[6] Diodore, I, 14; cf. Plutarque, Traité d'Isis et d'Osiris, 40, 65, 66.

[7] Plutarque, Traité d'Isis et d'Osiris, 65.

[8] Bonomi et Sharpe, The alabaster Sarcophagus of Oimenepthah I, pl. 18.

[9] Pierret, Le Dogme de la Resurrection, et Widemann, L'Osiris végétant.

[10] Plutarque, Traité d'Isis et d'Osiris, 66.

[11] Macrobe, Saturnales, I, 21.

[hieroglyphs] [1] (dix-huitième dynastie), l'image vivante du dieu[2], d'où le Sérapis de création grecque[3], et il se retrouvait en Osiris dans le nome athribite comme dans le nome libyque[4].

Mnévis était à son tour l'Osiris Mnévis, [hieroglyphs] [5], avec des représentants ou des succédanés ailleurs qu'à Héliopolis[6]. L'un d'eux aurait été le taureau Onuphis mentionné par Elien[7], qui le localise dans une ville dont il ne donne pas le nom parce qu'il le trouve barbare: pour Elien, ce ne serait donc pas Héliopolis. Cependant Onuphis présentait une particularité appartenant il est vrai à Bacis[8], mais aussi à Mnévis[9], celle d'avoir les poils tournés au rebours de ceux des autres animaux. Comme Onuphis n'était pas de la couleur de Bacis, mais de celle de Mnévis, on est donc ramené à ce dernier type. De plus, Elien dit qu'on nourrissait l'animal d'herbe médique, c'est-à-dire de luzerne, renseignement qui fait songer encore au Mnévis d'Héliopolis, la ville du perséa. La luzerne passait chez les anciens pour avoir été apportée par les Perses[10], comme (à tort) le perséa, de sorte que la mention, ici bien inutile si elle n'eût pas été intentionnelle, de l'herbe médique ou persane nous rappelle le perséa, et que le perséa nous rappelle Héliopolis.

Dans tous les cas Onuphis, sorte de Mnévis local, était très vraisemblablement un Unnefer, Onuphis, par conséquent

[1] Mariette, Le Sérapeum de Memphis, p. 124—5.
[2] Plutarque, Traité d'Isis et d'Osiris, 20 et 39; cf. Tibulle, I, 8.
[3] Cf. J. Grafton Milne, A History of Egypt under Roman rule, p. 140—1.
[4] Todtenbuch, ch. 142, l. 19, Dendérah, IV, pl. 35, l. 9, Brugsch, Zeitschrift, 1879, p. 19; etc.
[5] Metternichstele, pl. 4, l. 87—8.
[6] Papyrus de Turin, pl. 57, l. 2—3, et Spiegelberg, Zeitschrift, 1891, p. 81.
[7] De Natura Animalium, XII, 11.
[8] Macrobe, Saturnales, I, 21.
[9] Eusèbe, Préparation évangélique, III, 13.
[10] Pline, XVIII, 43.

un Osiris, Unnefer, l'un des titres de Mnévis étant [hieroglyphs] [1].

On peut conclure de cette assimilation, et des autres, que les taureaux dans leur bon rôle personnifiaient plus particulièrement Osiris [2], le taureau de l'Ament [3], le dieu immolé par excellence, et l'un des types les plus élastiques du panthéon égyptien, équivalant à la fois à Sokaris, à Anubis, à Horus athribite [4], etc. Il y a longtemps que de Rougé a signalé le passage du Todtenbuch où il est dit d'Osiris: »son cœur est dans tous les sacrifices», [hieroglyphs] [5].

Comme taureau divin, le mort ne le cédait pas en puissance et en gloire à Osiris puisqu'on le trouve appelé taureau du ciel [6], taureau lumineux, maître des offrandes au ciel et sur la terre [7], taureau d'Héliopolis [8], veau étoile du matin dans l'Elysée [9], etc.

2. La Peau.

Ainsi le taureau pouvait être considéré sous un double aspect, tantôt comme victime, dans le sacrifice, et en conséquence comme ennemi ou typhonien, tantôt comme protecteur, par le sacrifice, et en conséquence comme ami ou Osirien.

[1] Recueil, XXV. p. 30, Ahmed-bey Kamal, Chapelle d'un Mnévis de Ramsès III.

[2] Cf. Goblet d'Alviella, Sur quelques problèmes relatifs aux mystères d'Eleusis, Revue de l'histoire des religions, janvier—février 1903, p. 15.

[3] Todtenbuch, ch. 1, l. 1, Horhotep, 385; etc.

[4] Pepi II, 1264—5.

[5] E. de Rougé, Etudes sur le Rituel funéraire, p. 63 et 78, et Todtenbuch, ch. 17, l. 69.

[6] Unas, 505.

[7] Teta, 344, Merenra, 387, Pepi II, 858.

[8] Teta, 344.

[9] Pepi II, 21—2.

Cette espèce de manichéisme inférieur (dont la Chaldée n'a pas connu l'équivalent[1], au contraire de la Perse[2]), persista dans beaucoup de cas jusqu'à la fin de la civilisation égyptienne.

Plutarque assimile encore Osiris, le Ka Ament, au taureau bachique analogue à l'Apis memphitique, suivant lui[3]; il rapporte en outre qu'aux quatre jours du deuil automnal, les prêtres exhibaient un boeuf d'or voilé de noir, parce qu'ils regardaient le bœuf (et en particulier le bœuf Apis) »comme l'image vivante d'Osiris»[4]. Le même auteur ne manque pas de dire, par contre, que l'âme de Typhon était répandue dans les animaux considérés comme hostiles, et par conséquent dans certains bœufs[5].

La distinction entre les bœufs osiriens et typhoniens est tantôt devenue précise, tantôt restée vague, comme on l'observe au sujet de la peau des victimes, si féconde en allégories. En ce sens, la peau de bœuf a eu un double rôle, et par les conclusions qu'on tirait de sa couleur, et par un certain rite auquel on l'employait (indépendamment de sa fonction comme *teshteh*).

Dans le premier cas, celui de la couleur, les différences de nuances sont devenues de plus en plus représentatives du bon et du mauvais principe, surtout depuis les Saïtes: auparavant, elles n'avaient encore rien d'absolu[6]. Le bœuf du sacrifice, dans l'Ap-ro, était blanc avec des taches noires[7]; le taureau sacré d'Athribis était noir avec des taches rouges[8]; le taureau d'Héliopolis était noir, comme la vache de Pano-

[1] F. MARTIN, Textes religieux assyriens et babyloniens, p. XI.
[2] Cf. Plutarque, Traité d'Isis et d'Osiris, 46.
[3] Id., 35.
[4] Plutarque, Traité d'Isis et d'Osiris, 29 et 39.
[5] Id., 10, 50 et 73.
[6] Denkmaeler, II, pl. 20—2.
[7] Tombeau de Séti I, cinquième corridor.
[8] CHAMPOLLION, Notices, I, p. 749.

polis[1]; celui de Thèbes était blanc, comme la vache d'Aphroditopolis[2]; la vache du couchant était tachetée, la déesse-vache Isis avait pris autrefois une forme noire et rouge; et l'offrande aux dieux de veaux tachetés, rouges, blancs, noirs, se prolongea jusqu'aux basses époques[3].

Mais Hérodote nous met en présence d'une réglementation formelle pour le sacrifice. Il affirme qu'on n'immolait pas les bœufs ayant même un seul poil noir, car »les mâles de la race bovine, dit-il, sont à Epaphus»[4], ou Apis, qui était noir, comme aujourd'hui encore le taureau de Çiva à Bénarès, la ville sainte des Hindous, où le plus grand temple est le temple des vaches[5]. »Le bœuf Apis, rapporte Strabon, n'a de blanc que le front et quelques petites places encore, d'ailleurs il est tout noir.» Quant aux vaches, elles appartenaient à Isis, et il n'était pas permis d'y toucher[6]. On ne voulait pas non plus, toujours suivant Hérodote, que les bœufs à sacrifier eussent les poils de la queue tournés en sens contraire de la direction naturelle[7], à l'instar du Mnévis et du Bacis, alors que le hérissement des poils était jadis une des caractéristiques de la queue typhonienne, d'après les textes de la barque[8]. Plutarque ajoute que la bête ne devait pas avoir davantage un seul poil blanc; il fallait alors qu'elle fût rouge, comme il le dit, le rouge étant la couleur de Typhon[9] (comme celle du feu). Et, en effet, le sacrifice du bœuf rouge représenté comme une incarnation de Set figure, à la basse époque, au temple de Dendérah[10].

[1] Brugsch, Religion und Mythologie der alten Aegypter, p. 214.
[2] Strabon, XVII, I, 35.
[3] Gayet, Le Temple de Louxor, passim, Denkmaeler, IV, pl. 12, a; etc.
[4] Hérodote, II, 38; cf. Strabon, XVII, I, 31.
[5] Jules Bois, Visions de l'Inde, sixième édition, p. 84 et 86.
[6] Hérodote, II, 18 et 41.
[7] Id., 38.
[8] Horhotep, 437—8.
[9] Plutarque, Traité d'Isis et d'Osiris, 31, et Diodore, I, 88.
[10] Dendérah, IV, pl. 85, b; cf. Todtenbuch, ch. 144, l. 28.

Dans le second cas relatif à la peau de bœuf, le rite est en rapport exact d'intention avec celui de la barque. On a déjà vu que la peau de bœuf avait pour effet métaphorique de fournir des ailes aux mânes à leur départ pour l'autre monde, idée qui reparaît en variante dans la confection des courroies de la barque infernale et de l'échelle céleste: celles-ci étaient faites avec le cuir de Mnévis[1], celles-là avec la peau d'un dieu né de la vache-déesse Heset[2], mère de Mnévis[3] et reine des vaches[4]. Dans le même sens encore, on menait les morts au tombeau sous un dais[5] de cuir, ou une peau de Set[6].

Il y a là, sur l'aide apportée aux morts par la peau du bœuf sacrifié, une conception qui a donné naissance à une cérémonie des plus remarquables, en faveur des mânes et de leur dieu, d'où le nom de Cité de la peau attribué à la ville osirienne par excellence, Abydos[7]. Dans cette cérémonie, que les Grecs n'ont pas mentionnée, la provenance typhonienne[8] ou non de la peau reste la plupart du temps dans une sorte d'obscurité, mais le rite n'en est pas moins intéressant à considérer en lui-même.

Analogue peut-être à certaines initiations[9], le mystère de la peau figure dans nombre de tombeaux, où l'on voit un représentant du défunt se mettre pour lui sous la peau d'un bœuf. Il entre, suivant l'explication de M. Virey qui a le

[1] Todtenbuch, ch. 99, l. 15, et édition Naville, II, pl. 223—4.

[2] Pepi II, 976.

[3] Recueil de Travaux, XXV, p. 32, Ahmed-bey Kamal, chapelle d'un Mnévis de Ramsès III.

[4] Dendérah, IV, pl. 16.

[5] Denkmaeler, VI, pl. 106, l. 193—4, et Maspero, Les Momies royales de Deïr el-Bahari, p. 584—9.

[6] Maspero, Mémoire sur quelques papyrus du Louvre, p. 40.

[7] Abydos, t. III, p. 481, et Virey, Le Tombeau de Rekhmara, pl. 26.

[8] Cf. Moret, Le Rituel du culte divin, p. 43—48.

[9] Cf. Louis Ménard, traduction d'Hermès Trismégiste, l. III, 1, p. 188, note 1.

premier signalé ce rite d'après le tombeau thébain de Rekhmara, »dans la peau de l'animal dont il va renaître»[1], comme Batau se changeant en Apis[2], ou comme Khamuas lorsqu'on mêla ses os à ceux d'un bœuf Apis en le momifiant, au moins à ce qu'il semble[3]. »La renaissance de l'homme par le passage à travers une peau de bœuf»[4], reproduisait ainsi sous une nouvelle forme, non seulement les images de la peau (ou de la tête[5]) servant d'ailes, mais encore celles du taureau ou de la vache devenant le père ou la mère du défunt.

De plus, en vertu de l'agrandissement que les symboles prennent à l'ordinaire, la peau avait fini par désigner la tombe[6], et même, d'une façon plus générale encore, l'Hadès. On la trouve déjà aux pyramides avec le dernier rôle, sous le nom de *Meseḳt*, [hieroglyphs], [hieroglyphs][7]. Les pyramides d'Unas et de Teta[8] remplacent le groupe *meseḳt* par [hieroglyphs], »berceau», expression de même sens au fond, si toutefois *meskhent* n'est pas là pour [hieroglyphs], forme habituelle du nom de l'Hadès comme »pays de la peau»: on rencontre en effet pour [hieroglyph] la tête [hieroglyph], variante de [hieroglyph][9].

Dans le culte, différents personnages pouvaient passer sous la peau pour le mort, comme Anubis pour Osiris, et le fils pour le père[10]. A Abydos, le remplaçant portait le nom de *teknu*, *tekennu*, qui appartenait aussi à une tribu des

[1] Le Tombeau de Rekhmara, p. 90—2.
[2] Id., p. 90.
[3] MARIETTE, Le Sérapeum de Memphis, p. 138—142, et PIERRET, Catalogue de la salle historique de la galerie égyptienne au Musée du Louvre, p. 129, 130, et 187.
[4] MASPERO, Le Tombeau de Montouhikhopshouf, p. 453.
[5] Cf. Pepi II, 630.
[6] CHAMPOLLION, Notices, I, p. 836.
[7] Pepi I, 184, Merenra, 295, Pepi II, 897.
[8] Unas, 469, et Teta, 220.
[9] Abydos, t. I, pl. 27.
[10] Todtenbuch, ch. 17, l. 79—81, et GOLÉNISCHEFF, Metternichstele, l. 75.

oasis, les Tekennu, Tektanau, Ketennu[1], et au suivant du roi Antef dans sa pyramide, Tekenru[2], »a Berber name», selon M. Flinders Petrie[3].

Comme le rite du Tekennu est en relation étroite avec le sacrifice réel ou fictif de deux Nubiens, dont l'ethnique [hiéroglyphes][4] figure avec le traîneau sur lequel on amenait le Tekennu, dans une même fosse destinée à la crémation des offrandes, il est permis d'en conclure que le Tekennu a pu être originairement un étranger et une victime, ainsi que les deux Nubiens. C'était peut-être alors, comme le Sefer, une sorte de messager emportant pour le mort ou transmettant au mort l'influence des sacrifices, représentés ici par la peau de bœuf, qui eut un symbolisme assez complexe. Dans tous les cas, il apparaît bien comme un support très réel de l'efficacité des rites accomplis pour le défunt.

Si l'on songe que la peau, c'est-à-dire le sacrifice, valait une aile pour franchir la mer extraterrestre, on reconnaîtra peut-être quelque chose d'analogue à la croyance égyptienne dans une légende grecque mêlée, comme le mythe d'Osiris et l'allégorie du griffon, au drame annuel et atmosphérique. Phrixus, que son père allait sacrifier pour sauver les récoltes, fut emporté dans le pays de la magie et des prodiges par le bélier à la toison d'or, au dessus de la mer inhospitalière que fermaient les îles Symplégades, ou portes infernales, suivant Tylor[5]. De là, pour reconquérir cette merveilleuse toison d'un animal regardé comme divin, puisque l'art représentait son apothéose[6], la grande expédition des Argonautes,

[1] Zeitschrift, 1896, p. 8, et PIERRET, Etudes égyptologiques, fascicule VIII, p. 40.

[2] MARIETTE, Monuments divers, pl. 49.

[3] A History of Egypt, t. I, p. 134.

[4] Dümichen, Tempelinschriften, pl. 62.

[5] La Civilisation primitive, traduction francaise, t. I, p. 400—1; cf. Pepi II, 969.

[6] MASPERO, Guide du visiteur au musée de Boulaq, p. 394.

du même genre que tant d'autres départs légendaires ayant pour but la recherche de quelque objet, recette ou privilège nécessaire au bonheur de l'homme: la queste assyrienne de l'immortalité, par exemple, celle de la cuirasse d'Héliopolis, celle du Saint Graal, les descentes aux enfers, etc.

3. La Cuisse.

Non moins important que le rite de la peau, celui de la cuisse de bœuf est devenu l'une des parties les plus remarquables du culte et est arrivé aussi, pour sa part, à un aboutissant très spécial.

D'après le livre de l'Ap-ro consacré à l'ouverture de la bouche et des yeux, cérémonie assez semblable en principe à l'ouverture des yeux des statues japonaises [1], on présentait la cuisse (et le cœur) du bœuf à la bouche des morts et de leurs statues, comme nourriture revivifiante [2]. Mais ni les momies ni leurs images ne pouvant ouvrir la bouche, le rite s'accompagnait d'une pratique plus efficace, au moins en intention. Le prêtre faisait le simulacre d'ouvrir la bouche du personnage avec des instruments appropriés, parmi lesquels figuraient un bâton magique, un ciseau, et un doigt de métal. C'étaient là, toutefois, des outils accessoires: le principal instrument, employé aussitôt après l'offrande de la cuisse, était une sorte d'herminette qui reçoit différents noms dans les scènes de l'Ap-ro: »le grand Astre» [3], (qui faisait naître le défunt au ciel [4] d'après une formule des pyramides), par exemple, »le Divinisateur», etc. Les textes, par contre, le disent uniformément »l'herminette d'Anubis et la cuisse de

[1] L. de Milloué, Catalogue du Musée Guimet, première partie, Inde, Chine et Japon, p. 215.

[2] Unas, 204—5, Virey, Le Tombeau de Rekhmara, pl. 30 et p. 141; etc.

[3] Pepi I, 589.

[4] Id., 698.

fer» — métal typhonien[1] — »avec laquelle Horus ouvre la bouche des dieux». Ils ajoutent que »c'est le fer sorti de Set, la cuisse de fer qui ouvre la bouche des dieux[2].»

Par une singulière rencontre, cette même cuisse reparaît au ciel, où la constellation de la Grande Ourse s'appelait la Cuisse de bœuf, *Khepesh* ou *Meskhet*, à cause de sa forme. La Grande Ourse, par là, a été la cuisse coupée du taureau typhonien, comme l'explique une légende héracléopolitaine[3].

D'autres textes, en attribuant la constellation de la Cuisse à Set et en la plaçant au Nord, lui donnent l'épithète de »pure», [4], la pureté étant de rigueur pour qu'une victime fût sacrifiée[5] et purifiât à son tour. Voilà pourquoi nous rencontrons aux pyramides des formules comme celle-ci: Unas »est vivant et fils de l'étoile Sothis, les deux cycles divins l'ont purifié, , avec l'herminette de la grande Ourse la constellation Indestructible, , la demeure d'Unas n'est pas détruite au ciel, son siège sur terre n'est pas anéanti»[6]. La constellation est rattachée d'une manière presque aussi intime aux rites de la purification dans une prière au batelier pour Pepi I: »fais-le passer, si tu reçois la libation sur cette Cuisse des astres Indestructibles», [7]. »Cette

[1] Plutarque, Traité d'Isis et d'Osiris, 62.
[2] L'Ap-ro, l. 105—6, et Pepi II, 214—6.
[3] NAVILLE, Textes relatifs au mythe d'Horus, pl. 24, l. 103.
[4] CHAMPOLLION, Notices, t. I, p. 645—6 et 657.
[5] Hérodote, II, 38, 41, 45, Plutarque, Traité d'Isis et d'Osiris, 31, Porphyre, De Abstinentia, II, 55.
[6] Unas, 567—8.
[7] Pepi I, 413, Merenra, 590—1, Pepi II, 1196.

grande jambe, [hieroglyphs], de la région Kebehu», dit Pepi II[1], qui est purifié par la déesse Libation, sa sœur, sur la grande Jambe[2].

La grande Ourse était donc un moyen de purification, comme la cuisse du sacrifice, et comme l'instrument en forme de cuisse: elle était, au ciel, la même cuisse et le même instrument. Une simple ressemblance fortuite avec ces objets engendra toute une mythologie, et créa pour les mânes et les dieux une sorte de sanctuaire idéal, [hieroglyphs], au Nord du firmament, séjour des constellations circompolaires assimilées à des nochers célestes[3], qui parcourent la région Tehen, le Nord[4], qui ne se couchent pas, qui ne meurent pas[5] et qui par suite sont indestructibles.

C'est vers ce pays des Indestructibles, chefs des Offrandes[6], que l'élu tournait sa face[7], que s'ouvraient les anciens tombeaux[8], et que se dirigeait la barque du passeur[9], le batelier des Champs Elysées[10]. Là, dans ce pays élyséen que le Todtenbuch appelle la contrée de l'heure parce qu'on déterminait l'heure par le moyen de la grande Ourse[11], étaient les quatre dieux des canopes[12], le bassin de l'Autel[13], et la Campagne des Offrandes[14], où aboutissait l'échelle céleste[15], variante de la barque.

[1] Pepi II, 1276.
[2] Id., 990—1; cf. Todtenbuch, ch. 86, l. 6.
[3] Pepi I, 649, et Merenra, 749.
[4] Pepi I, 659—660, 767—770, et Merenra, 766—8.
[5] Pepi I, 665.
[6] Pepi I, 436, Merenra, 622, Pepi II, 1226; cf. id, 1219.
[7] Pepi II, 851.
[8] Mastabas, p. 20, 30 et 31.
[9] Merenra, 653—4.
[10] Pepi I, 400, Merenra, 571, et Pepi II, 1177—8.
[11] Cf. *Sphinx*, IV, p. 8—9.
[12] Cf. Todtenbuch, ch. 17, l. 35.
[13] Merenra, 107, et Pepi II, 19—20.
[14] Unas, 474—5, 482, Teta, 395—7, Pepi I, 430, Merenra, 615—6, Pepi II, 1219—1220.
[15] Pepi I, 472; cf. Todtenbuch, ch. 149, l. 48—9.

Là aussi le mort égyptien pouvait se réconforter, comme les dieux, par un sacrifice céleste analogue à celui de la cérémonie terrestre.

Ainsi Teta, assis sur le fer, »mange la cuisse, se passe la chair», , et se nourrit au ciel comme les dieux[1]. Pepi I[2] »flaire la cuisse et amène la chair», (l'emploi du mot est à remarquer). On lit au chapitre 172 du Todtenbuch: »tu manges des pains sur une nappe de feu (? le lac enflammé et la serviette d'or[3]), tissée par la déesse Tait elle-même, tu manges la cuisse, tu saisis la viande, Ra te béatifie en son lieu de purification», [4]. La même idée se trouve au chapitre 62: »je franchis le ciel en barque, je suis le Soleil, le Lion, le taureau Sma, , je mange la cuisse, je saisis la viande, je parcours le lac de l'Elysée»[5]. De même encore Rekhmara »franchissant le lac, parcourt la grande mer, la cuisse de bœuf à la bouche[6]», et l'élu, au Todtenbuch, »empoigne auprès d'Osiris cette cuisse avec laquelle il ouvre la bouche des dieux»[7].

---

[1] Teta, 371—2.

[2] Pepi I, 585.

[3] Bonomi et Sharpe, The alabaster Sarcophagus, pl. 14, et Hérodote, II, 122; cf. Erman, Zaubersprüche für Mutter und Kind, p. 18 et 22.

[4] Naville, Todtenbuch, I, pl. 194, l. 32—3, et Zeitschrift, mars—avril 1873, pl. 3

[5] Naville, Todtenbuch, I, pl. 72, l. 8—9.

[6] Virey, Le Tombeau de Rekhmara, p. 106.

[7] Todtenbuch, ch. 31, l. 7—8; cf. id., ch. 23, l. 1—2.

Quand l'herminette de l'Ap-ro s'appelle l'Astre , ce n'est plus tout à fait la grande Ourse, mais une constellation figurée par un Horus [1], lequel semble donner à la grande Ourse son mouvement de rotation. Cet Horus lui-même, comme d'autres fois la Cuisse [2], a pour point d'attache ou d'appui le poteau ou couteau de la déesse centrale du ciel, Reret [3], sorte de monstre analogue à celui de l'enfer, avec un ventre d'hippopotame pour enfanter les étoiles, et une gueule de crocodile pour les engloutir: , suivant une inscription, relative à la déesse-ciel, du sarcophage saïte de , qui est au musée du Caire.

Si la grande Ourse faisait l'Ap-ro d'Osiris et des dieux, elle le faisait aussi du Soleil, sans doute, et il est bien possible que cette constellation ait passé pour purifier le Soleil chaque matin, absorbée par lui dans un Ap-ro vivificateur, car l'aube était le moment du sacrifice divin à l'orient [4]. Toutefois, les textes ne nous disent rien de plus à ce sujet que ce qu'on en a vu dans le passage du Todtenbuch cité plus haut: »tu manges la cuisse, tu saisis la viande, et Ra te béatifie en son lieu de purification».

Voici un autre avatar de la cuisse. Le premier des deux chapitres intitulés: »Pour faire venir la barque infernale», au Todtenbuch [5], commence par: »Salut à toi, cette *uart* qui es au ciel septentrional, dans le bassin», etc., , etc.: »Thou

[1] Denkmaeler, III, pl. 171.
[2] Id., IV, pl. 35.
[3] Id., III, pl. 137.
[4] Todtenbuch, ch. 19, l. 13, et ch. 93.
[5] Ch. 98, l. 1.

Leg in the Northern Sky», traduit LE PAGE RENOUF[1]. D'après cette apostrophe, c'est la barque qui est l'*uart*, et il ne peut s'agir ici, malgré des confusions possibles[2], d'un canal céleste appelé *uart*, avec le déterminatif géographique [3].

Si la barque-jambe n'est par le canal-*uart*, elle ne paraît pas avoir toujours été non plus la grande Ourse, bien que son symbolisme ait la même origine que celui de la constellation de la Cuisse; au moins existe-t-il des textes qui ont l'air de les distinguer. »O père de Pepi, Ra, attribue par decret Pepi Noferkerî à cette grande Ourse qui est près de toi, pour qu'elle établisse comme place de Pepi cette grande Jambe, , qui est sous le Kobhou[4].»

Mais l'allégorie de la cuisse-barque se précise au second chapitre de la barque et du passeur, celui où sont énumérées, avec leurs noms mythiques, toutes les parties de la nef.

Là, sans parler du *Kherp*, dit »la jambe d'Apis», et déterminé dans l'écriture comme la cuisse l'est assez souvent aux pyramides[5], on trouve cette définition pour la coque ou la quille, топ[6], la , mot qui ordinairement désigne la barque entière, et surtout la barque divine[7]: »c'est la jambe d'Isis (ou d'Hathor[8], ou d'Osiris), coupée par le Soleil»,
 (sic), , , ,

[1] Proceedings, juin 1894, p. 223.

[2] Cf. Pepi I, 672, Merenra, 661, Horhotep, 210—2, et Todtenbuch, édition Naville, t. II, pl. 226, ch. 99.

[3] Cf. Todtenbuch, édition Naville, t. II, ch. 24, 74 et 136.

[4] Pepi II, 1276—6, traduction Maspero; cf. Pepi I, 671—2, et Merenra, 660—1.

[5] Todtenbuch, édition Naville, t. I, pl. 115, ch. 99, et Merenra, 66, Pepi II, 813, 971, 991, 1276.

[6] PIERRET, Vocabulaire hiéroglyphique, p. 708.

[7] Todtenbuch, édition Naville, t. I, pl. 111, ch. 99, et Teta, 93, Pepi II, 630.

[8] Denkmaeler, III, pl. 260, l. 9, et LE PAGE RENOUF, Proceedings, novembre 1894, p. 264; cf. ERMAN, Zaubersprüche, p. 33.

, et la plupart des textes ajoutent: »en naviguant, afin de l'amener pour la barque divine»,
[1].

Ceci n'est-il pas une allégorie du sacrifice, à la suite duquel la cuisse, dont la proue et la poupe des petites barques funéraires ont parfois la forme, sert de vehicule aux personnages de l'autre monde, au Soleil en particulier?

On sait qu'Isis n'a pas échappé au démembrement subi par nombre de dieux égyptiens[2], puisqu' Horus lui coupa la tête et lui mit à la place une tête de vache[3].

III. Le Rite, la Justice, le Véda.

1. Le Rite.

Toutes les imaginations dont on vient de voir les effets, composent un monde fictif où règnent sans entraves les influences du rite, et celles de la formule qui accompagne ou remplace le rite.

Ainsi, en ce qui concerne le rite, la déesse Tait, c'est-à-dire la momification ou tout au moins l'habillement du mort et de sa statue[4], emportait au ciel le roi son fils, en sa forme à elle d'oiseau *djert*[5], et de même l'huile parfumée le divinisait: »l'odeur de l'œil d'Horus est pour toi, tu es âme par elle, tu es heureux par elle, tu es puissant par elle, par elle

[1] Todtenbuch, édition Naville, t. II, pl. 226, ch. 99, et Denkmaeler, III, pl. 260.

[2] Cf. Plutarque, De la Création de l'âme.

[3] CHABAS, Le Calendrier Sallier, p. 30—1, et Plutarque, Traité d'Isis et d'Osiris, 19—20; cf. Pepi II, 691.

[4] Cf. Unas, 66, et Pepi II, 694—5.

[5] Teta, 380—1.

tu t'empares de la couronne au milieu des dieux[1].» La simple cérémonie de l'offrande ébranlait l'univers: »Le ciel crie, la terre tremble, et les dieux d'Héliopolis s'inclinent à la voix (du prêtre), quand l'offrande est devant Merira»[2]. — »Le ciel gémit, la terre tremble, Keb frissonne et les deux nomes divins[3] mugissent quand la terre est piochée (probablement pour le *mundus* du sacrifice[4]), et l'offrande découpée devant ce Merira»[5].

Le pouvoir de la formule est affirmé d'une manière significative dans le texte suivant: »Ame au ciel, corps à la terre. Quand les hommes reçoivent leur sépulture avec ses milliers de pains, ses milliers de vases de bière sur la table de Khontamenti, la chair est misérable qui n'a point d'écrit: l'écrit d'Ounas est scellé du grand sceau, certes son écrit n'est point sous le petit sceau»[6].

Ceci montre l'efficacité de la formule écrite; on connaît celle de la formule parlée. »Tu sors grâce à la voix d'Anubis, qui t'a récité les formules comme Thoth[7].» — »Tu te purifies; *ils te font* (c'est-à-dire ils récitent pour toi) le chapitre de *la sortie. ils te font le chapitre de la barque.* descends dans la barque de Ra, dont les nochers sont les dieux volants[8].» C'est cette puissance de la parole qui avait fait donner aux offrandes le nom de *per kheru*, d'après l'explication qui a cours aujourd'hui.

Le *per kheru*, analogue au *suten hetep* (ou »regal», au sens étymologique du mot), était l'offrande qui ***apparaissait*** pour les mânes à la *voix* du prêtre ou du fidèle, récitant les

---

[1] Pepi II, 973.
[2] Pepi I, 228.
[3] Cf. Virey, Le Tombeau de Rekhmara, pl. 22 et 26.
[4] Cf. Flinders Petrie, Egyptian Tales, t. I, p. 83.
[5] Pepi I, 304—5.
[6] Unas, 582—3, traduction Maspero, et Pepi II, 963.
[7] Pepi II, traduction Maspero, 13—4, et Pepi I, 72—3, Merenra, 103.
[8] Pepi I, 462—3, Merenra, 518—9, Pepi II, 1099—1101.

prières ou lisant les proscynèmes[1]. D'après les livres de l'Amtuat, les offrandes se produisaient aux ordres des mânes, [2] (quand toutefois elles n'étaient pas amenées par le Soleil[3],).

Ce sont là des effets magiques, et, en réalité, presque tout le cérémonial archaïque repose sur la magie, *heka*, »âme de Ra, supérieure à son dieu, auteur de son auteur»[4].

L'officiant qui grée la barque du tombeau s'appelle »le magicien», comme aussi le pharaon: »le ciel gémit, la terre tremble devant ce Pepi. Pepi c'est le magicien, , c'est Pepi qui possède la magie, . Ce Pepi favorise Orion, il fait entrer Osiris, il met les dieux à leur place. Mahaf, taureau des dieux, mets-le en son séjour de vie et de bonheur.» — »Cette magie est à lui, celle qui est dans son ventre, qu'il sorte, qu'il vole au ciel[5].» Un chapitre de Pepi explique que c'est la magie qui parle aux dieux lors du sacrifice[6], . »Celui qui connaît cette formule du Soleil et qui accomplit ces enchantements d'Harkhuti, sera un familier du Soleil, un intime d'Harkhuti», et »sera tiré vers le ciel par la main en compagnon du Soleil»[7].

Fréquentes sont les formules comme celles-ci: »Qu'il est beau de contempler, qu'il est sublime de contempler ce dieu sortant vers le ciel, comme Tmu sortant vers le ciel,

[1] Cf. Maspero, Revue de l'histoire des Religions, 1897, p. 303—304, Virey, Le Tombeau de Rekhmara, p. 101; etc.

[2] Amtuat, sixième heure.

[3] Champollion, Notices, t. I, p. 775.

[4] Naville, La Destruction des hommes, l. 89.

[5] Pepi I, 176, Merenra, 316, Pepi II, 916—8, et Pepi I, 576—7.

[6] Pepi I, 583.

[7] Pepi II, 658—9.

son âme sur lui, sa magie, , à ses côtés, sa vénération à ses pieds»[1]. Ou bien: »Qu'elle est belle, la contemplation d'Isis, qu'elle est heureuse, la contemplation de Nephthys, celle du père d'Osiris, ce Pepi s'élevant vers le ciel, parmi les étoiles, parmi les Akhemu Seku: la flamme au front, sa vénération à ses côtés, sa magie à ses pieds, Pepi se dirige vers sa mère le ciel, il s'introduit en elle sous ce nom à elle d'Echelle que t'apportent les dieux qui sont au ciel[2].» (»Fille d'Anubis et don de Thoth»[3], c'est-à-dire créée par le cérémonial, l'échelle, dont on retrouve des diminutifs dans quelques tombes, est une sorte de variante du bateau comme du taureau[4], et son rite dispensait de celui du feu[5], semble-t-il).

Pour les Egyptiens, la magie n'était pas une chose immatérielle, mais une essence ignée, comme le *tapas* hindou, ce qui augmentait encore son importance. Unas se remplit de la Grande Magie (la flamme) de Set de Nubt, et »il a plus d'âme et de force, il est plus puissant que les dieux du Sud»[6]. Comme »Horus enveloppé dans le charme de son œil qui est la plus grande des Magies» (la couronne de flamme), [7], le bienheureux est entouré et pénétré d'une vertu surnaturelle qu'il communique aux dieux lorsqu'il veut bien leur être favorable: par exemple lorsqu'il fait au Soleil l'imposition des mains sur les épaules, l'acte de »répartir», *setep*[8], (on disait aussi [9]), l'influence bienfaisante, le *sa*, dont il est si souvent

[1] Pepi I, 199, et Merenra, 794—802.
[2] Pepi I, 181—2; cf. id., 667, et Merenra, 284—5, 776—7, Pepi II, 893—4, 939.
[3] Unas, 575—6, et Pepi II, 965.
[4] Cf. Pepi II, 975—6.
[5] Pepi I, 195, Merenra, 368—9, Pepi II, 925—6.
[6] Unas, 284; cf. Daressy, Recueil de Travaux, XIV, p. 177.
[7] Unas, 271.
[8] Cf. Merenra, 201—3.
[9] Pepi II, 1386.

question dans les textes de tous les temps[1], et qui paraît avoir été originairement le lien ou nœud magique pris en bonne part[2].

Il est bien entendu que, malgré cette disposition bénévole, le point de vue opposé n'existe pas moins. Alors, dans cette espèce de lutte pour la vie qui avait lieu au ciel comme sur la terre[3], le mort fait au contraire la chasse à la vertu magique des dieux et des mânes: cela, à l'exemple des divinités elles-mêmes, qui dévoraient les »dignitaires» *(sahu)* et les souffles[4], sans doute en vertu du principe à peu près universellement reconnu que *le roi dévore ses sujets*[5].

»Unas est le taureau du ciel, sans crainte en son cœur; il vit de l'être de chaque dieu, il se nourrit de leurs formes venant remplir leurs ventres de magie au lac enflammé, ... Il dévore la magie, , il mange les charmes, ... Il s'empare des cœurs des dieux, il absorbe le sang, il mange la vigueur, il se nourrit de la collection des intelligences, il s'alimente de la vie qui est dans les cœurs, leur vertu magique, il absorbe l'écoulement qui est dans le sang, la chair est sa force, leurs vertus magiques sont dans son ventre, on n'arrache pas Hu de sa main, il a saisi le Sa de chaque dieu[6].»

Voilà des dieux bien assujettis à l'homme, ou tout au moins à l'homme possédant la science voulue, étrange vasselage qui n'a peut-être été poussé plus loin que dans la religion

[1] Pepi I, 153, Pepi II, 896; etc.; Cf. MORET, Le Rituel du culte divin journalier, p. 23, 99—101, et Du Caractère religieux de la royauté pharaonique, p. 45—8.

[2] Cf. FRAZER, Golden Bough, traduction française, t. I, p. 325—330.

[3] Cf. Unas, 428—433, et Todtenbuch. ch. 30 et 31.

[4] Merenra, 215, et Pepi II, 686.

[5] VICTOR HENRY, La Magie dans l'Inde antique, p. 146; cf. p. 225.

[6] Unas, 506—521, et Teta, 321—9.

des Brahmanes, eux qui ont fait dire dans le Bhâgavata-Purâna[1] par Vichnou, regardé là comme le dieu suprême: »Qui donc ne supporterait pas les brahmanes, quand moi je porte sur mon aigrette la poussière de leurs pieds?»

Ce qu'un roi faisait, dans l'autre monde égyptien, un autre roi le faisait aussi, naturellement; l'espèce d'ogre ou »all-swallower», plus grand que le Soleil[2], à qui le Soleil cédait son trône, et pour qui l'historiographe divin préparait ses calames[3], ne pouvait manquer d'avoir un nouveau pharaon tout aussi avide pour successeur, en vertu des mêmes rites et formules. De là devait résulter une perpétuelle anthropophagie posthume, quelque chose, peut-être, comme ce qu'admettaient les Hindous d'après une théorie panthéistique des Upanischads. Suivant cette conception, les dieux mangent dans la lune les mânes qui s'élèvent jusque là, comme ils y mangent le soma, et les mânes absorbés reviennent peu à peu sur la terre par métamorphoses successives. »Ils deviennent la nourriture. Ils sont de nouveau versés dans le feu de l'homme, puis ils naissent dans le feu de la femme. Se redressant, ils suivent ainsi le mouvement des mondes.» C'est là le sort de ceux qui n'échappent pas à la métempsychose, mais les véritables sages passent par des états ignés de plus en plus subtils, jusqu'au monde de Brahma, et »pour eux, il n'y a pas de retour»[4].

Cette vertu qui, pour les Egyptiens, peut se dérober, s'absorber, etc., correspond à ce qu'on appellerait aujourd'hui »le fluide». Aussi n'y avait-il qu'un nom en égyptien pour la magie (noire ou blanche, *uh* ou *tu*) ,et pour »le fluide». On comprendra donc qu'un des chapitres du Todtenbuch

[1] Traduction E. Burnouf, p. 433.

[2] Pepi I, 91.

[3] Pepi I, 185, Merenra, 300—1, Pepi II, 899.

[4] P. Regnaud, Les premières formes de la religion et de la tradition dans l'Inde et la Grèce, p. 517—521, et 279: cf. Matériaux pour servir à l'histoire de la philosophie de l'Inde, t. II, p. 141.

soit consacré à la reprise du *hekau*, le fluide magique, perdu, pris ou dispersé après la mort. L'idée est bizarre, et cependant il faut bien qu'elle ait une sorte de raison d'être, puisqu'on a constaté fort loin de l'Egypte, en Océanie, une superstition de même nature: »Un chef maori ne pouvait lui-même se toucher la tête du doigt sans porter immédiatement ce doigt à son nez; il reprenait alors par les narines la sainteté qu'il avait enlevée à sa tête en la touchant[1]».

C'est là, ou peu s'en faut, ce que les Egyptiens appelaient »ramener à la personne sa vertu magique», [2], et ce que suppose la formule de Pepi II adjurant un dieu de ne point absorber sa magie, ou fluide: »ta magie est à toi, celle du roi est à lui[3]«.

2. La Justice.

L'emploi de la magie n'implique nullement l'existence de la justice, car la magie contraint par la seule force du rite, et la justice opère par la seule puissance de la vertu. Les deux conceptions sont presque contradictoires, de sorte que l'état fort de l'une d'elles coïncidera nécessairement avec l'état faible de l'autre.

Les vieux textes de l'Egypte confirment cette remarque, en montrant que dès lors le cérémonial funéraire était censé agir d'une façon en quelque sorte mécanique, par le seul fait de son accomplissement, sans aucune tendance morale. L'Egyptien n'imposait pas autrement son apothéose aux dieux. »O Ra, quand tu reçois adoration au ciel, toute

[1] Frazer, Golden Bough, traduction française, t. I, p. 294; cf. p. 186.
[2] Todtenbuch, ch. 24.
[3] Pepi II, 872–6.

l'adoration que tu reçois est pour Pepi Nofirkeri, tous les biens de ton corps sont les biens du double de Pepi et tous les biens de son corps sont les tiens chaque jour»[1]. Le dieu suprême semble n'être là qu'un intermédiaire passif, non un justicier rémunérateur, et il en est à peu près de même dans toute la collection des formules de l'époque: le rang de la justice, en conséquence, n'y est pas prédominant, bien que tout le mythe de la déesse Mat, »la justice et la vérité», existât déjà.

Il existait, car Mat avait des prêtres[2], son nom figurait dans les protocoles royaux[3], et son hiéroglyphe, la plume d'autruche, symbolisait l'autre monde, [hiéroglyphe], désigné par là comme le pays de la justice[4]. Dans ce pays, où Osiris portait le titre de [hiéroglyphes][5], il y avait un lac [hiéroglyphes][6], une barque [hiéroglyphes][7], qui pouvait servir à Sokaris[8], et même deux barques [hiéroglyphes][9]. On remarquera toutefois, au sujet du voyage et de la vie extraterrestres, qu'il existe un mot *ma*, »amener, apport, offrande», pouvant faire amphibologie avec les mots signifiant »juste» et »justice»: [hiéroglyphes][10], »faire des présents»? [hiéroglyphes][11], »passeur batelier»?

[1] Traduction Maspero, Recueil de Travaux, XII, p. 84.

[2] Mastabas, p. 292 et 323. J. DE ROUGÉ, Inscriptions hiéroglyphiques, pl. 81, 86, 93; etc.

[3] Denkmaeler, II, pl. 2.

[4] Unas, 320; cf. Diodore, I, 96.

[5] Pepi I, 695.

[6] Pepi I, 247, Merenra, 469—470, Pepi II, 1059.

[7] Pepi I, 567.

[8] Pepi I, 644.

[9] Pepi I, 573, et Pepi II, 171.

[10] Pepi I, 337, Merenra, 639.

[11] Pepi I, 400, Merenra, 571, Pepi II, 1177.

Dans tous les cas, le royaume idéal de Mat était loin d'avoir alors l'importance qu'il prit par la suite. On peut comparer à la psychostatie compliquée et arrêtée des âges postérieurs, l'ébauche suivante du jugement de l'âme, qui ne se trouve au reste que dans Unas:

»Il est *ma kheru* en ce qu'il a fait. Tefen et Tefent l'examinent, *Ma-ti* l'écoute, Shu est le témoin, *Ma-ti* décrète qu'il (peut) parcourir les parages de Keb, il se transporte où il lui plaît, il réunit ses membres qui étaient dans le mystère, il rassemble ceux (les mânes) qui sont dans l'Océan[1], et fait parvenir les paroles à Héliopolis; voici qu'Unas sort aujourd'hui en véritable forme d'âme vivante. Unas brise la résistance, il dompte le mal, il sort: la justice, voilà ce qu'il amène avec lui[2], il repousse l'hostilité et parcourt (la foule de) ceux qui sont dans l'Océan de vie[3]».

De Pepi I il est dit simplement qu'il est revêtu du costume de »ceux qui siègent pour faire vivre la justice», [4], et que »son repos est celui de la justice, son lever, celui de sa perfection à lui[5]». Pepi II est juste comme Horus[6], qui était *ma kheru* à la mamelle[7]: il est fait juste? par Horus, comme il est fait bienheureux par le même dieu, [8].

Si la déesse Justice eut à la fois une existence réelle et une mince valeur aux vieux temps, du moins dans le cérémonial funéraire, il en était de même pour les idées fai-

[1] Cf. Bonomi et Sharpe, The alabaster Sarcophagus of Oimeneptah I, pl. 14.
[2] Cf. Unas, 459.
[3] Unas, 453—6.
[4] Pepi I, 239.
[5] Pepi I, 432—4, et Pepi II. 1224.
[6] Pepi II, 765.
[7] Pepi II, 982.
[8] Pepi II, 993; cf. id., 988.

sant groupe avec elle, celle notamment que rend l'expression encore obscure de *ma kheru*, »voix» ou »parole véritable», φωνὴ ἀληθής, selon Plutarque[1]. Os justi parturiet[2] sapientiam[3].

Le *ma kheru* semble avoir été en un sens la parole accentuée, suivant M. M. Piehl et Maspero, par une intonation spéciale, celle de la mélopée, de l'incantation ou de la psalmodie, *kheru*; si elle n'était pas altérée, *kheb*[4], l'intonation donnée à la »voix» produisait »un effet certain, infaillible, efficace»[5], *réalisateur*[6], divin[7], en conformité par là avec la règle, vérité ou justice *mat*, variante du bien, [hiéroglyphes][8].

Cet effet, qui agissait à la manière d'un glaive sur les ennemis privés, eux, du *ma kheru*[9] et représentants du contraire de la justice, *asft* ou »le mal», dérivait dans beaucoup de cas et à dater du moyen Empire au moins, d'une sorte de consécration du dieu Thoth à la suite du jugement de l'âme[10].

C'était alors la conséquence des actes justes, que le droit d'avoir ainsi »le verbe haut»[11]: *au kheru-ek ma er kheft-u-ek*[12]; il s'obtenait, à l'époque thébaine, dans la salle de la Justice[13], et l'on disait au grand dieu assimilé à un simple mortel: [hiéroglyphes]

[1] Traité d'Isis et d'Osiris, 68.
[2] Cf. P. Regnaud, Le Rig-Véda et les origines de la mythologie indo-européenne, p. 223.
[3] Proverbes, X, 31.
[4] Pepi II, 1232.
[5] Cf. Papyrus de Sutimès, p. 14—5.
[6] Virey, Rekhmara, p. 101, 106, 115, 163, et Moret, Le Rituel du culte divin journalier, p. 152—164.
[7] E. Soldi, La Langue sacrée, t. IV, fasc. 3, seconde partie, p. 135.
[8] Pierret, Etudes égyptologiques, fascicule VIII, p. 99.
[9] Pepi II, 1233.
[10] Lepsius, Alteste Texte, pl. 19.
[11] Cf. Loret, Recueil, XI, p. 128, et Tarde, Les Lois de l'imitation, p. 231.
[12] Todtenbuch. ch. 127, l. 4 et 5; cf. Champollion, Notices, II, p. 93.
[13] Pierret, Etudes égyptologiques, fascicule VIII, p. 142.

, tu es *ma kheru* avec ta justice, Thoth te l'amène, tu te réunis à elle[1]». Cette formule indique très nettement le rapport qui existe entre la justice et le *ma kheru*, état de celui qui a la voix de justesse et de de justice, »one whose voice is Law»[2]. Elle est le meilleur commentaire du texte des pyramides cité plus haut, qui dit que le roi à son jugement devant Mat »est *ma kheru* selon ce qu'il a fait», , et que »la justice est ce qu'il apporte avec lui», [3].

En dehors de ce texte, et à cette époque, on ne peut guère citer sur le *ma kheru* que la formule banale d'apothéose développée ainsi dans Pepi I: »Ils (les dieux) disent le bon nom de ce Pepi au Soleil, ils font passer le bon nom de ce Pepi au Nehebkau (le support collectif des mânes). Gloire à ce Pepi, gloire à son *Ka!* La sœur de ce Pepi est Sothis, ce Pepi naît en étoile du matin, c'est Pepi celui qui est sous le sein du ciel auprès de Ra, *ma kheru* est ce Pepi, gloire à ce Pepi, gloire à son *Ka*[4]*!*» Et: »*ma kheru* est ce Pepi, *ma kheru* est son *Ka*»[5], »auprès de Keb»[6], ou »auprès de chaque dieu»[7].

Le temps n'était peut-être pas encore venu, où l'obtention du *ma kheru* serait le véritable triomphe des justes, et où la déesse Mat serait la loi du monde.

C'est à la période thébaine que Mat et le *ma kheru* prirent toute leur extension, Mat surtout, pour qui l'Hadès

[1] Denkmaeler, VI, pl. 118, l. 88.
[2] Le Page Renouf, Proceedings, mars 1892, p. 217.
[3] Unas, 453 et 456.
[4] Pepi I, 171—2; cf. Merenra, 266-7, 278.
[5] Pepi I, 179, et Pepi II, 887, 891.
[6] Pepi I, 687.
[7] Pepi I, 488.

devint une grande salle de jugement dans laquelle sa balance infaillible pesait les âmes[1]. Bien que sa présentation comme offrande suprême aux autres dieux n'apparaisse peut-être qu'à partir de la dix-neuvième dynastie[2], et surtout depuis Ramsès II, cette déesse avait dès lors pénétré profondément dans le culte du dieu souverain: elle passait, comme Justice, Vérité et Lumière, pour la substance et par conséquent pour l'aliment du dieu, sorte de substitut de l'offrande primitive. Le grand hymne de la vingt-deuxième dynastie traduit pour la première fois par M. Moret[3] est très explicite à ce sujet.

»Non seulement, dit M. Grébaut en parlant du dieu égyptien, la Vérité fut appelée la substance qu'il produit lui-même et dont il se nourrit, mais dans cette Egypte où les figures et les symboles étouffent l'idée, on alla jusqu'à faire de la Vérité la liqueur dont il abreuve, le pain dont il nourrit ses enfants, les dieux[4].»

Cet aboutissant, qui paraît grossier en effet, n'est cependant que l'expression métaphorique d'un progrès moral très sensible, qui place le droit au dessus du rite. C'est l'idée biblique que la justice constitue la véritable offrande: *Sacrificate sacrificium justitiæ, et sperate in Domino*[5]. A ce point de vue, il paraît très probable que l'offrande de la Justice aux dieux, si fréquente dans les temples et encore difficile à expliquer[6], apportait une dernière sanction au sacrifice ordinaire: elle le légalisait par la rectitude de l'intention, et pouvait sans doute le remplacer au besoin.

Il est intéressant de retrouver aux pyramides le germe

[1] Todtenbuch, ch. 125; cf. Griffith, Stories of the High Priests of Memphis, Champollion, Notices, t. I, p. 527 et 648, 533 et 850, 535—6; etc.

[2] Wiedemann, Annales du Musée Guimet, t. X, p. 572.

[3] Le Rituel du culte divin journalier, p. 138—147; cf. Wiedemann, Annales du Musée Guimet, t. X, p. 572.

[4] Hymne à Ammon-Ra, p. 194—5.

[5] Psaumes, IV, 6; cf. id., LI, 17, Proverbes, XXI, 3, Isaïe, I, 11—7, S. Matthieu, IX, 13, XII, 7, S. Marc, XII, 33; etc.

[6] Cf. Naville, Sphinx, VII, p. 149.

de ces conceptions supérieures, d'abord dans une formule relative à l'alimentation des quatre dieux des viscères, qui »vivent de justice»[1], ensuite dans cette autre formule qui passerait inaperçue ou incomprise si les textes moins anciens n'en donnaient la clef: »Unas vient au lac enflammé, et y met la justice à la place de l'iniquité», [2].

Connu par des documents postérieurs, le lac de justice, [3], est la matérialisation de cette idée abstraite que l'homme se fait à lui-même sa destinée extraterrestre, non point suivant la richesse de ses offrandes, mais suivant la rectitude de ses actes. Dans ce cas, le réconfort des mânes et leur offrande aux dieux n'est point, *en principe,* une nourriture physique, mais un aliment moral.

Après avoir montré les fidèles qui ont fait des encensements à leurs dieux et des libations à leurs propres génies[4], récompensés de l'observance des rites par des corbeilles de comestibles, l'un des deux Livres de l'Amtuat décrit à part le sort des justes:

»Ceux qui ont pratiqué la justice lorsqu'ils étaient sur terre, et qui ont lutté pour leurs dieux, sont convoqués au séjour de la Joie du monde, palais où l'on vit de justice. Leurs actions justes leur sont comptées en présence du dieu grand, destructeur de l'iniquité, et Osiris leur dit: »(à) vous la justice, justes, unissez-vous à ce que vous avez fait, dans la condition de ceux qui m'accompagnent au palais de l'Esprit saint. Vivez de ce dont ils s'alimentent, soyez possesseurs

[1] Pepi I, 673, Merenra, 663—4, Pepi II, 1279.
[2] Unas, 393—4.
[3] Ludwig Stern, Zeitschrift, 1877, p. 118.
[4] Cf. Horace, Epîtres, II, 1, vers 140.

des libations de votre bassin, que je vous ai destiné: il est tout entier rempli de justice, sans iniquité en lui. »Leur nourriture est de la justice, leur breuvage est du vin, leurs libations sont de l'eau. Celui qui leur fait des offrandes sur la terre sera un juste de leur bassin» [1]. [hieroglyphs] [2].

Au terme de cette conception, la justice apparaît plutôt comme un attribut ou un rapport, que comme une entité existant *per se:* c'est une chose que l'on se crée soi-même en la pratiquant. La justice humaine, en ce cas, ne diffère point de la justice divine, et la justice divine, si elle est la substance même de l'être suprême n'en demeure pas moins sa créature, de sorte qu'elle est bien une loi, mais une loi dépendante, comme le Destin grec lorsqu'il est réglé par Zeus [3], père de la Justice [4], suivant Eschyle. Un autre Grec a bien pu dire de la Vérité qu'elle était la plus grande des déesses [5], mais elle n'était qu'une déesse.

3. Le Véda.

Cette production, par les actes, d'une justice tutélaire accompagnant les mânes, n'a rien de paradoxal ni qui soit propre à l'Egypte seule. C'est la théorie que les lois de Manou résument en proclamant la justice »le seul ami qui

[1] Cf. Aelteste Texte, pl. 1, l. 12—3, Todtenbuch, ch. 17, l. 18 et 20, ch. 125, l. 44—5, DE HORRACK, Le Livre des Respirations, p. 6—7; etc.

[2] Tombeau de Ramsès VI, troisième corridor, paroi gauche.

[3] Eschyle, Les Suppliantes, vers 665—7.

[4] Id., Les Sept contre Thèbes, vers 659.

[5] Polybe, livre XIII, fragment 7.

vous suive même dans la mort[1]», et que le mazdéisme rend par une allégorie poétique: la religion de chaque homme, l'image de ses actes, lui apparaissant après la mort sous la forme d'une vierge resplendissante ou d'une femme hideuse, suivant le cas[2].

Là, comme en Egypte, avec Mat et le lac de Mat, la maxime abstraite est traduite d'une manière sensible; il en va de même dans le code hindou, lorsqu'il assimile à un taureau le Dharma[3] (la Justice), sorte d'essence indéfinie, comme l'Hestia du Cratyle, »pénétrant le monde et cause de l'ascension de l'âme», d'après les théories postérieures dues au Djainisme[4]. »Dans l'âge Krita (l'âge d'or d'Hésiode), la Justice a quatre pieds et elle est entière, la Vérité aussi; aucun bien pour les hommes ne dérive de l'injustice. Mais dans les autres (âges) par suite du gain (illicite), la Justice est successivement privée d'un pied: par le vol, le mensonge et la fraude, la Justice est graduellement diminuée d'un quart[5].»

Si l'idée de justice est abstraite en soi, on ne peut s'attendre à la voir très influente aux premiers âges, qui donnent plutôt la prééminence au rite, marque d'infériorité suivant le code hindou[6], et même à la magie, autre marque d'infériorité[7]. Aussi Mat d'Egypte n'a-t-elle qu'un rôle secondaire aux textes des pyramides, tandis que celui du Dharma (futur membre de la trinité bouddhique) et de ses variantes, est encore moins développé dans les vieux hymnes védiques.

Au fond, l'état d'esprit indiqué par ces deux sortes de compositions semble à peu près le même, et il est intéressant

[1] VIII, 17, traduction Strehly.

[2] Zend-Avesta, traduction Darmesteter, t, I, p. 306, t. II, p. 269—270, 652—4; cf. NATHAN SÖDERBLOM, La Vie future d'après le Mazdéisme, p. 83—7.

[3] Les Lois de Manou, VIII, 16.

[4] Colebrooke, Essais sur la Philosophie des Hindous, traduction G. Pauthier, p. 216.

[5] Les Lois de Manou, traduction Strehly, I, 81—2.

[6] Id., I, 86.

[7] A. LANG, Myth, Ritual and Religion, nouvelle édition, 1899, t. I, p. 49.

de retrouver dans l'Inde les métaphores plus ou moins énigmatiques de l'Egypte, sur le sacrifice considéré comme opérant par sa vertu propre. Il faut tenir compte ici, bien entendu, de cette différence dans le sujet que le sacrifice égyptien dont il s'agit est funéraire, et met constamment en scène le mort lui-même, alors qu'il est surtout question, dans l'Inde, des éléments constitutifs du sacrifice védique, c'est-à-dire du feu et de la libation.

Festin offert aux dieux qui le goûtent par la bouche du feu, l'offrande ou l'un ou l'autre de ses éléments, au Rig-Véda, est un véhicule, quelquefois barque, le plus souvent char, »le char de l'oblation»; elle est encore un cheval, un attelage de sept chevaux, ou un assemblage de sept flammes (sept, par suite de quelque influence chaldéenne[1], peut-être, comme en Egypte les sept uræus); elle est un oiseau, cygne, faucon, aigle, etc., une vache, un veau, un taureau, rouges ou dorés, parfois à tête de feu, un taureau-cheval, un buffle ailé, un cheval ailé, une mer enflammée, un œil, l'œil du sacrifice, le feu qui est dans les plantes, une femme-libation, mère, sœur, épouse ou fille, un enfant, un homme, un mari, père de ses mères, un roi, un conquérant; elle naît du sacrifice qui naît d'elle, elle se confond avec le sacrificateur, qui renaît en passant comme elle sous une peau; elle a pour adversaire un serpent; elle naît des mètres ou des prières, elle a pour substitut le *mantra* ou la formule, qui produit les mêmes effets qu'elle; son dieu va au ciel et s'en empare; il crée et gouverne le monde[2]. On peut voir le détail de ces métamorphoses dans les ouvrages des savants qui ont étudié à fond la liturgie du Véda, »all the vast and pueril knowledge of ritual and sacrificial minutiæ»[3]. Mais ici, pour serrer la question

[1] E. Vernon Arnold, The Rig-Veda, p. 4, 37, et 45; cf. Maspero, Histoire ancienne des peuples de l'Orient, t. I, p. 651.

[2] P. Regnaud, Le Rig-Véda, Les premières formes de la religion, etc.

[3] A. Lang, Myth, Ritual and Religion, 1899, t. I, p. 224.

de plus près, il ne sera pas inutile de reprendre quelques points de comparaison, par exemple le véhicule de l'âme et le passage sous la peau, d'après l'Inde, en les suivant dans leur développement historique jusqu'à l'époque où l'image initiale donne naissance à un véritable rite.

Dans le premier cas, celui du transport des âmes, l'offrande était l'aigle, le cheval, le navire ailé ou le char volant qui emportait l'esprit du sacrifiant au ciel[1] (comme le faisait aussi la prière[2]), sur la fumée ou bien sur le feu[3], oiseau mythique lui-même, avec lequel l'âme pouvait se confondre[4]: en vertu de ce rôle du feu, on donnait une forme d'oiseau à l'autel d'Agni, paraît-il[5].

Bergaigne décrit ainsi le cheval du sacrifice, prototype peut-être du cheval volant des contes orientaux: il a, »rapide comme le vent, un corps ailé, les ailes d'un aigle et les jambes de devant d'un cerf, des pieds de fer»[6]. Les Upanischads renchérissent sur le Rig-Véda en parlant de ce cheval, et la description qu'ils en donnent égale ou plutôt dépasse en exagération symbolique celle de l'épervier d'Edfou: »L'aurore est la tête du cheval du sacrifice. Le soleil en est l'œil; le vent le souffle», etc., etc. »Sous le nom de *haya*, ce cheval a porté les dieux; ...... sous celui d'*açva* il a porté les hommes. L'océan est son parent, l'océan est sa matrice[7].»

Voici maintenant le sacrifice-navire d'après le Rig-Véda: »Le sacrifice est un navire sur lequel montent les sacrifica-

[1] Bergaigne, La Religion védique d'après les hymnes du Rig-Véda, t. I, p. 81, t. III, p. 16, etc.

[2] Id., t. II, p. 284.

[3] Id., t. I, p. 92.

[4] Id., t. I, p. 211: cf. t. III, p. 331.

[5] H. Oldenberg, La Religion du Véda, traduction Victor Henry, p. 355—6.

[6] T. I, p. 269—270.

[7] Paul Regnaud, Matériaux pour servir à l'histoire de la philosophie de l'Inde, t. I, p. 72—3.

teurs»[1]; d'après les Brâhmanas: «En vérité, l'oblation journalière au feu, c'est la nef qui mène au ciel, ... et le pilote, c'est celui qui fait les oblations de lait ...... Comme on monte sur un vaisseau bien muni quand on veut arriver à l'autre bord, ainsi on monte sur ces hymnes[2].»

Aujourd'hui, l'allégorie de la nef et de l'oiseau, jointe à celle de l'échelle, persiste sous une forme matérielle et avec un certain mélange de taoïsme en Chine, dans la liturgie des funérailles bouddhiques[3].

Là, du moins sur les côtes, comme à Amoy, la cérémonie commence par la mise en mer, le soir, d'une petite barque en papier et en bambou montée par un équipage en papier: cette barque porte des offrandes pour le Roi des mers, que l'on prie de favoriser le voyage d'un tel, décédé en tel endroit, qui va partir pour rejoindre les mânes de ses ancêtres. On brûle ensuite la barque et son équipage, avec de la fausse monnaie en papier, et on jette le tas de cendres à la mer, le tout pour procurer à l'âme une bonne traversée. (Les Chinois emploient, à l'étranger, des procédés analogues pour envoyer des offrandes funéraires à leurs familles[4]).

Le lendemain, ou recueille l'âme au bord de la mer dans un vêtement qu'on emporte pour le placer sur une chaise, auprès d'une statue représentant le mort. Suivent d'autres rites d'offrande et d'adoration, nombreux et compliqués, jusqu'au quatrième et dernier jour de la cérémonie. Il commence par l'érection d'un mât à banderole blanche, qui doit servir d'échelle à l'âme pour s'élever au firmament. »L'âme, à une certaine heure de la journée, montera au mât et en-

[1] Bergaigne, t. II, p. 262.

[2] Sylvain Lévi, La Doctrine du sacrifice dans les Brâhmanas, p. 87—8.

[3] J. J. M. de Groot, Buddhist masses for the dead at Amoy, Actes du sixième congrès international des Orientalistes, 1883, quatrième partie, section IV, p. 1—120.

[4] Bouïnais et A. Paulus, Le Culte des morts dans le Céleste Empire et l'Annam, p. 118—9.

fourchera l'oiseau Garouda qui, prenant son vol vers le Nirvana, l'emportera loin de notre misérable bas-monde. Ce voyage aérien est représenté déjà au sommet du mât par une image d'oiseau en papier, portant sur son dos une petite figure humaine de même matière» (p. 81).

Garouda »dont le nom, pur sanscrit, se retrouve intact en javanais, en soundanais, en malais et en makassar[1]», transportait les mânes sur l'aile des vents, »on the wings of the winds»[2]. Il était né de la vertu *du tapas*, la chaleur pieuse[3] (le *seref* égyptien), comme la règle et la justice d'après le Rig-Véda: »*du tapas* enflammé naquit Ordre et Vérité» (X, 190, 1). — L'épopée védique de l'oiseau Garouda raconte que Târkshya» — cheval divin[4] — »but la moitié de l'ascétisme *(tapas)* des sages Vâlakhylyas avec la vertu magique qui y était attachée: ce breuvage lui donna la force d'engendrer Garouda»[5]. — »Dans les messes modernes du bouddhisme chinois, Garouda néanmoins a été complètement supplanté par la cigogne ou la grue, qui a toujours joué un rôle important dans la mythologie de la Chine» (p. 82). Le défunt, dit un spécimen de lettre de faire part, »est monté sur le char pour s'en aller comme un Génie, et, chevauchant la grue, est retourné à l'Ouest» (p. 61).

Pendant ce dernier jour de la cérémonie, et à l'imitation de la grande fête automnale du septième mois, un repas est offert aux prétas, les âmes en peine, c'est-à-dire ici aux mânes des personnes noyées, ou mortes à l'étranger. On va processionnellement les convoquer en lançant sur quelques cours d'eau, ou sur la mer comme à Amoy, des vases en poterie

[1] Aristide Marre, Aperçu philologique sur les affinités de la langue malgache, Actes du sixième congrès international des Orientalistes, quatrième partie, section V, p. 63.

[2] Edward Moor, The Hindu Pantheon, p. 342.

[3] Sylvain Lévi, p. 23.

[4] Bergaigne, t. II, p. 498.

[5] Oldenberg, p. 344 et 441.

grossière contenant de petites lanternes. Après le repas, on brûle quelquefois une barque et une chaise à porteurs faites de bambou et de papier[1], avec leurs équipages, afin que les prétas puissent retourner sans fatigue au pays des ombres. Le Roi des esprits, dont l'effigie a présidé au repas, est brûlé de même[2] (p. 86—91).

Quand la messe est finie, ou entasse le lendemain toutes les cendres du papier et du bambou qui ont été brûlés au cours des différents rites, dans une barque ou une caisse qu'on abandonne sur les flots (p. 117—9).

Il faut noter que la combustion des objets ayant servi au sacrifice funéraire a été probablement en vigueur, dans l'Inde, au temps du Rig-Véda, et certainement aux âges postérieurs, ainsi que l'abandon sur l'eau des vases incombustibles[3].

C'est ainsi que l'imagination hindoue a conçu et réalisé le véhicule de l'âme. Quant à la peau, qui a eu un rôle important à toutes les époques, elle représentait essentiellement ce qui recouvre et ce qui enfante.

Le soma était caché dans une peau de brebis ou de vache[4], comme Agni, le dormeur[5], et comme la mère du soma, la vache[6]. Cette peau (noire) était haïe d'Indra, le buveur de Soma[7] : le soma la crevait pour en jaillir rajeuni[8], de même qu'à la fête annuelle du solstice, on perçait de flèches une peau de vache, sorte de *vellus aquarum*[9], pour obtenir la pluie[10], ce soma céleste.

[1] Cf. Edkins, La Religion en Chine, Annales du Musée Guimet, t. IV, p. 137—8.
[2] Cf. Réville, La Religion chinoise, p. 592—5.
[3] OLDENBEBG, p. 492.
[4] Bergaigne, t. I, p. 200, 248, et t. II, p. 79—80.
[5] Id., t. II, p. 411 et 481.
[6] Id., t. II, p. 86 et 474; cf. Oldenberg, p. 380.
[7] Bergaigne, t. III, p. 119.
[8] Id., t. II, p. 86, 442 et 481.
[9] Martial, IV, 3.
[10] OLDENBERG, p. 380 et 432.

Si le dieu liturgique renaissait en sortant de la peau, il en allait de même pour l'homme défunt qu'on représentait, métaphoriquement d'abord, à ce qu'il semble, sous une couverture de bouc, de chèvre ou de vache, c'est-à-dire sous l'offrande (de graisse)[1], à peu près comme Soma qui avait un vêtement »de lait ou de vache, ou de beurre»[2].

Cette cuirasse qui cache, protège aussi. »Le bouc est ta part», dit à Agni un hymne du Rig-Véda, et »au mort l'on dit (stance 7): »Revêts contre Agni la cuirasse de vaches, recouvre-toi de graisse et d'abondance regorgeante afin que le fougueux qui se rue en sa rage ne t'enlace pas de son nœud puissant pour te consumer». Les textes postérieurs servent à celui-ci de commentaire, en prescrivant le sacrifice d'une vache comme »victime de garniture»: membre à membre, on en garnit le cadavre; sur le visage on étend l'épiploon tout imbibé de graisse; dans les deux mains on place les deux reins, qui le défendront contre les chiens du dieu de la mort; la peau, y compris pieds et tête, recouvre le corps tout entier. Au bûcher, par un lien très faible, on attache un bouc, qui n'aura point de peine à s'évader. Enfin l'on y met le feu, en suppliant Agni d'emmener le défunt sain et sauf au séjour de ses pères»[3].

Ce bouc et cette vache »qu'on brûle avec le cadavre», ajoute ici l'auteur de la Religion du Véda, Oldenberg, »il n'est pas probable que ce soit à titre de pièce de bétail à emmener dans l'autre monde. On s'en recouvre, avons-nous dit, membre à membre: cette particularité doit viser une substitution; les puissances ennemies guettent le mort; en son lieu et place on leur offre l'animal et le mort est sauvé. C'est bien ainsi que l'entend le Rig-Véda lui-même, à cela près

[1] Bergaigne. t. I, p. 80—1.
[2] Id., t. III, p. 130.
[3] Oldenberg, p. 492—3.

que l'action dévorante du feu est seule en cause. Cette interprétation, il est vrai, n'en exclut pas d'autres»[1].

Parmi ces autres explications figure celle qui présente la peau comme transmettant, par contact, la vertu qu'elle contient et signifie[2]. Dans cet ordre d'idées, on faisait asseoir la nouvelle épouse sur une peau de taureau rouge, pour lui assurer la fécondité[3], tandis que »le novice qui a violé la continence sacrifie un âne», et se revêt d'une peau d'âne, »trait caractéristique de la façon dont on conçoit l'effusion de l'effet du sacrifice sur la personne du sacrifiant»[4].

Les fluides nocifs pouvaient naturellement se transmettre de la même manière; aussi »la peau d'antilope noire qui sert au sacrifice, on la secoue en disant: »Secoué est le démon, secoués sont les malins»[5].

Cette peau d'antilope avait une haute valeur liturgique. Les Brâhmanas assimilent l'antilope elle-même à Prajâpati, »le maître des créatures»[6], dieu qui personnifiait alors le sacrifice, comme le Purusha du Rig-Véda[7]. »Un texte de Brâhmana[8] rapporte que Prajâpati se changea en antilope mâle, pour consommer l'inceste avec sa fille, devenue antilope femelle[9].»

Avant le sacrifice du soma, le sacrifiant était l'objet d'une cérémonie appelée la *dîkshâ*, ou consécration, qui consistait à l'isoler dans une hutte spéciale, assis »sur des peaux d'antilopes noires étendues à proximité des feux de sacrifice. Sa tête est voilée; à son vêtement pend une corne d'antilope

[1] OLDENBERG, p. 502.
[2] Id., p. 280, 410 et 426; cf. Frazer, Golden Bough, traduction française, t. I, p. 36, 46, 161, etc.
[3] OLDENBERG, p. 395 et 426.
[4] Id., p. 277 et 282
[5] Id., p. 421.
[6] Cf. Bergaigne, t. III, p. 40 et 252.
[7] Cf. Sylvain Lévi, p. 77.
[8] Aitareya-Brâhmana, III, 33.
[9] OLDENBERG, p. 182.

qui doit lui servir à se gratter s'il en éprouve le besoin», etc. Il s'imprègne ainsi du fluide de sainteté, et de même »le novice qui a rompu son voeu passe la nuit qui précède le rite purificatoire exigé pour la circonstance, à veiller près du feu, enveloppé d'une peau d'antilope noire, dont il sort à l'aube en rampant»[1].

C'était là une seconde naissance après la purification. Les Brâhmanas présentent en effet le sacrifiant consacré par la dîkshâ comme un véritable embryon caché sons la peau d'antilope, et la dîkshâ comme une sorte de divinisation du sacrifiant.

»Le procédé consiste à fabriquer un corps nouveau à l'usage du sacrifiant; presque toutes les pratiques sont des symboles de conception et de naissance», qui assimilent le personnage à son dieu. »Tout comme Prajàpati, devenu embryon, naquit de ce sacrifice, ainsi devenu embryon il naît de ce sacrifice.» Quand les prêtres lui donnent la dîkshà, »ils le font entrer dans le hangar spécial, c'est la matrice de qui fait la dîkshâ; ils le font entrer ainsi dans la matrice qui lui convient. Ils le recouvrent d'un vêtement; le vêtement, c'est l'amnion pour qui fait la dîkshà; ils le recouvrent ainsi de l'amnion. On met par dessus une peau d'antilope noire, le chorion est, en effet, par dessus l'amnion, on le recouvre ainsi du chorion . . . . Il dépouille la peau d'antilope pour entrer dans le bain; c'est pourquoi les embryons viennent au monde dépouillés du chorion. Il garde un vêtement pour y entrer, et c'est pourquoi l'enfant naît avec l'amnion sur lui.»

»Grâce à ces pratiques, le sacrifiant se trouve en possession de deux corps: l'un matériel et mortel, l'autre rituel et immortel. Le premier est destiné à servir de victime», mais »le sacrifiant, naturellement, se rachète ensuite par un autre rite»[2].

[1] Oldenberg, p. 339—341.
[2] Sylvain Lévi, p. 102—6.

Le droit à la naissance que conférait ainsi une station momentanée sous le couvert d'un être protecteur (tantôt femelle et tantôt mâle, dans l'Inde), a été l'origine d'un curieux rite connexe, qui rappelle en même temps les formalités de l'adoption et de la renaissance légale chez les anciens[1].

Deux ambassadeurs hindous ayant été envoyés en Angleterre par un prince du pays, il leur fallut au retour être purifiés par une nouvelle naissance. »Pour une telle régénération, on doit fabriquer une statue d'or pur représentant la puissance fécondante de la nature, sous la figure d'une femme ou d'une vache. La personne à régénérer est enfermée dans cette statue, et elle en sort par la voie ordinaire. Comme il serait trop coûteux de fabriquer une pareille statue en or pur, il suffit de faire une image du Yoni sacré, et la personne à régénérer passe au travers de cette image[2]. Les deux ambassadeurs subirent cette cérémonie[3].»

On peut comparer à tous ces rites ceux du sacrifice funéraire égyptien. Ici, la cérémonie a pour centre un mort pour qui on la célèbre, et l'encens lui est présenté avec l'eau pour le purifier, c'est-à-dire pour le diviniser. Le feu, âme des offrandes et bouche divine, porte jusqu'aux dieux l'influence du sacrifice, et par là le mort lui-même; celui-ci, tantôt fils et tantôt père de la victime ou de l'offrande, et tantôt identifié avec elle, passe au ciel dans *la barque* ou sur *l'aile*[4] du sacrifice, ou à travers *la peau*. ou au moyen soit de la cuisse, soit de l'incantation; il agit ainsi magiquement sur les dieux par les rites et les formules; les dieux à leur tour sont des êtres semblables à lui, ayant les mêmes besoins et devant être protégés par les mêmes pratiques; enfin, il se dégage de

[1] Diodore, IV, 39, et Plutarque, Questions romaines, 5.

[2] Cf. W. CALAND, Altindisches Zauberritual, p. 31, dans VICTOR HENRY. La Magie dans l'Inde antique, p. 133.

[3] Asiatic Research, 535, dans FRAZER, Golden Bough, traduction française, t. I, p. 237—8; cf. P. REGNAUD, Le Rig-Véda, p. 281.

[4] Cf. Amélineau, Revue de l'histoire des Religions, 1897, p. 56 et 82.

l'ensemble une personnification typique du sacrifice, sous la figure d'Osiris.

Que la justice soit aussi négligée dans le vieux rite égyptien que dans l'ancien culte védique, c'est là une preuve de l'ancienneté de ces coutumes: elles remonteraient même en Egypte à une époque antérieure à la momification, puisque les formules des pyramides, où le mot *sahu* ne paraît pas encore désigner bien nettement la momie[1], font plus clairement allusion au dépècement des corps qu'à leur embaumement[2], pratique qui pourrait bien avoir été surajoutée, plus tard[3], pour aider au prolongement de la vie animique par celui de la durée corporelle[4], grâce à la loi de sympathie.

Néanmoins, comme il est très difficile de reconnaître en Egypte le commencement de quoi que ce soit, tout y coexistant dès le début de l'histoire, il ne faut pas s'étonner d'y voir l'idée morale déjà divinisée, si peu qu'elle le soit. Bien d'autres abstractions étaient personnifiées dès lors, comme Hu et Sa[5], le goût et l'intelligence, Amen et Ament[6], couple de dieux élémentaires, la Parole, la Guerre *(Djenten)*, l'Incantation, la Voix[7], et, d'après le vieil autel de Turin[8], la Vie[9], le Jour, l'Année, l'Eternité, la Joie, la Force, et même le *Ma Kheru*, le fait de triompher par un verbe en harmonie avec la justice.

[1] Cf. Merenra, 713, et Pepi II, 123, 540—1, 550, 979.

[2] Teta, 287—8, Pepi I, 195, Merenra, 65, 369, Pepi II, 73—4, 78, 82, 103, 126, 188, 216, 484, 688; etc.

[3] WIEDEMANN, dans de Morgan, Ethnographie préhistorique, Recherches sur les origines de l'Egypte, t. II, p. 210, MORET, Rituel du service divin journalier, p. 225, NAVILLE, Sphinx, VII, p. 146.

[4] Cf. Pepi II, 957.

[5] Pepi I, 432.

[6] Unas, 558.

[7] Pepi I, 662, et Merenra, 773.

[8] Transactions of the Society of Biblical Archæology, III, pl. 2 et p. 110.

[9] Cf. Pepi I, 672, Merenra, 661, et Pepi II, 1276.

Lorsqu'un substantif de sens abstrait se produit dans une langue, s'il exprime un attribut ou un rapport pouvant être considéré comme divin, il doit passer à l'etat de dieu avec autant d'aisance que les ustensiles, les animaux, les plantes, ou les grands phénomènes ambiants. Seulement, sa nature délimite sa sphère, de sorte qu'il a un symbolisme sans avoir de légende, et qu'on reconnaît à cela son point de départ abstrait, comme il est facile de le faire pour Mat, restée au fond une pure et simple entité.

On sait qu'une très grande partie du Rig-Véda est consacrée au sacrifice, et il paraît bien qu'il en va de même pour les textes des pyramides. S'il faut étendre ou restreindre cette limite, de nouvelles recherches nous l'apprendront sans doute. Pour le moment et dans l'état actuel de nos connaissances, bien que le sacrifice en faveur des mânes joue un très grand rôle dans le Rig-Véda de l'Egypte, il ne s'en suit pas qu'on doive tout lui rapporter. D'autant plus que les conceptions religieuses ne se laissent pas facilement ramener à l'unité: le griffon du sacrifice, par exemple, pouvait être un emprunt fait aux mythes atmosphériques, ou l'inverse, tandis que le taureau avait une existence indépendante comme totem, et comme emblème de force ou de fécondité. Les mythes et les rites, dans l'ensemble, s'entrecroisent par des emprunts ou des sutures qui rendent difficile à démêler leur *concordia discors*.

Et la difficulté s'accroît encore si l'on cherche à découvrir non seulement une unité, mais encore une chronologie parmi ces divers éléments. Les synthèses panthéistiques et monothéistiques mises à part, y a-t-il un premier, un second, un troisième et un quatrième, parmi le fétichisme, l'animisme, le totémisme et le polythéisme, ou au contraire le sentiment du divin, naturel chez l'homme, s'est-il éveillé à la fois sous des influences multiples? Sur le problème posé de la sorte,

les documents égyptiens semblent peu propres à nous éclairer, eu égard, non à leur pauvreté, mais plutôt à leur richesse, qui nous présente abondamment et dans une espèce d'*ex æquo*, toutes les parties anciennes du développement religieux. Ceci ne veut pas dire, bien entendu, que le problème soit insoluble.

Alger, 31 Octobre 1903.

Ostrakon Piehl N:o 1.

Die photographische Reproduktion eines griechischen Ostrakons, welches der Privatsammlung von Herrn Professor Dr. Karl Piehl angehört, zur Zeit aber im Viktoria-Museum zu Upsala aufbewahrt wird, ist schon im 6. Bande dieser Zeitschrift veröffentlicht worden. Der Besitzer begleitete selbst ebenda S. 60 die Abbildung mit einigen Zeilen und teilte unter anderem vorläufig mit, dass die Scherbe von ihm gelegentlich eines Ausfluges nach dem westlichen Theben im Februar 1884 käuflich erworben worden ist. Erst jetzt komme ich dazu, mich mit der weiteren Behandlung, die am genannten Orte in Aussicht gestellt wurde, nach dem Masse meiner Kenntnisse zu versuchen.

Text.

\+ Γεώργιος
Πέτρο(υ)
Ἐλισαῖο(ς) ὀπορεμα(τιστής)
πρός Μιζαὴλ (καὶ) Ῥεβέκκα,
Πατερμούθου
διὰ Ἐλισαῖος ἄλλος λεπτοκεραμ(εύς).
ἀπηλλάγγην πρός σε (ὑπὲρ) τῆς ἀσφαλείας
Μάρθα τῆς γυναικ(ὸς) τοῦ ἀδελφ(οῦ) τοῦ πατρός μου.
ἀπηλλάγγην (καὶ) περὶ προσελεύσεως. +

Μιζαὴλ (καὶ) Ῥεβέκκα, διὰ Ἐλισαῖος Πατερμού(θου), πρὸς Γεώργιον
Ἐλισαῖον Πέτρου, ὅτι ἀπηλλάγημεν πρός σε περὶ τῆς ἀσφ(αλείας) τῶν νο(μισμάτων) β
Μάρθας τῆς γυναικ(ὸς) τοῦ ἀδελφ(οῦ) τοῦ πατρός σου (καὶ) περὶ προσ-
ελεύσεως (καὶ) μετὰ πολλῶν παρακλήσεων [[τω]]
νό(μισμα) α //γ´ δεδώκατε (καὶ) συνεχωρήσαμεν ὑμᾶς
τὴν λοιπάδα. + ˇΑπα Πέτρος Παναχώρε(ως)
Ἰωναθὰν Ἰωά(ννου)
ˇΕσδρα Ἰσακίου.

Übersetzung.

Georgios Elisaios, Sohn des Petros, Opiumtinkturbereiter, an Mizael und Rebekka, welche von einem anderen Elisaios, Sohn des Patermouthis, Feintöpfer vertreten werden. Ich wurde quitt mit dir hinsichtlich des Schuldscheines von Martha, Frau meines Vatersbruders. Quitt wurde ich auch hinsichtlich des Processes.

Mizael und Rebekka, welche von Elisaios, Sohn des Patermouthis, vertreten werden, an Georgios Elisaios, Sohn des Petros. Wir wurden quitt mit dir hinsichtlich des von Martha, Frau deines Vatersbruders, ausgestellten Schuldscheines auf 2 Solidi und hinsichtlich des Processes. Und unter vielen Bitten um Entschuldigung gabt Ihr 1 $^{1}/_{3}$ Solidus her und wir liessen Euch den Rest nach.

Apa Petros, Sohn des Panachoris
Ionathan, Sohn des Ioannes
Esdra, Sohn des Isak.

Kommentar.

Es erhebt sich zuerst die Frage, in welche der von Wilcken Archiv I 1 ff. aufgestellten Classen man die vorliegende Urkunde einzuordnen hat. Hierüber geben die Zeilen

5, 7 und 9 genügenden Aufschluss: es ist eine Vergleichsurkunde, womit wir es hier zu thun haben. Das gewöhnliche Wort für Vergleich ist διάλυσις. Ihm kommt aber, was den inhaltlichen Sinn anlangt, ἀπαλλαγή sehr nahe. Und so finden wir die beiden Ausdrücke neben einander gebraucht in P. Lond. I 113 (S. 200 ff.) Z. 30 πρὸς [ἀ]παλλαγὴν τελείαν καὶ διάλυσιν. Vgl. auch BGU 317 Z. 3. Die Konstruktion, welche bei dem Verbum in unserer Urkunde begegnet, ist ganz der gleichen Art wie in P. Par. 20 Z. 23 διὰ τὸ αὐτοὺς τελέως ἀπηλλάχθαι πρὸς ἀλλήλους περὶ πάντων.

Der Vergleich bezieht sich auf zweierlei: eine ἀσφάλεια und eine προσέλευσις.

Mit ἀσφάλεια wird hier eine Urkunde gemeint, welche Sicherheit gewährt. Und so wird z. B. in CPR 228 Z. 7 ἀκ[ολούθως] αὐτῇ τῇ ἀσφαλείᾳ von dem Herausgeber durch »im Sinne der Sicherstellungsurkunde» übersetzt und die Akte gleich nachher im Kommentar als Schuldschein bezeichnet. In unserem Fall erscheint hinter dem in Rede stehenden Wort erst Z. 6 die Ausstellerin, dann Z. 9 die Schuldsumme und die Ausstellerin, wofür vgl. P. Grenf. II 89 Z. 9 ἀσφαλ(ὲς) Ψενσοηρίου Ἀνουβίωνος στρ(ατηλάτου) χρ(υσοῦ) νο(μισματίου) α π(αρὰ) κερ(άτια) β.

Die Bedeutung von προσέλευσις ist in diesem Zusammenhang »Vorgehen, Verfahren im gerichtlichen Sinne, Process», also dieselbe wie in P. Oxy. II 283 Z. 18 πρὸς τὴν ἐπ᾽ αὐτοῦ ἐσομένην περὶ ὅλου τοῦ πράγματος προσέλευσιν ὃν προσήκει τρόπον »with a view to the proceedings which I shall take at his court in the proper manner concerning the whole matter». Obgleich das nicht direkt gesagt wird, wird man jedoch aus dem vorliegenden Thatbestand mit Sicherheit schliessen können, dass der Process auf Grund des Schuldscheines, d. h. wegen versäumter Zahlung oder überhaupt wegen mangelnder Innehaltung der verabredeten Bedingungen, angestrengt worden war.

Während der Process noch schwebte, kam es indessen zu einem Vergleich. Die beklagte Partei verstand sich dazu, einen Teil des geliehenen Kapitals zurückzuzahlen. Ihre Stellung in dem Processe scheint aber eine sehr ungünstige gewesen zu sein, da sie ausser der teilweisen Tilgung der Schuld viele Bitten um Entschuldigung verwenden musste, um die Kläger zu Verzicht auf den Rest bewegen zu können.

Was die Z. 9 und 12 genannten Geldsummen betrifft, so erhellt aus der obigen Ausführung, dass diese kleiner als jene sein muss. Es erscheint nun Z. 9 ein deutliches, aber etwas gross geschriebenes β. Weil der Buchstabe weder mit einem Strich links oben versehen noch nach dieser Richtung hin ausgebogen ist, habe ich ihn als eine Zwei aufgefasst. In Folge dieser Verhältnisse muss man Z. 12 in dem ersten Buchstaben eine Eins und in dem zweiten, da kein Ausdruck für κεράτιον vorangeht, den Bruch $^1/_3$ erblicken. Dass Zahlen überhaupt, ganze und gebrochene, durch einfache oder doppelte rechtseitige Striche gekennzeichnet werden, finden wir nicht so selten auf späten Papyri und Ostraka. Hier aber sieht es fast so aus, als ob die beiden Striche rechts unten von dem α die ganze Zahl, dagegen der eine Strich rechts von dem γ den Bruch darstellen sollten. Ob dem aber in der That so ist, wage ich nicht zu entscheiden. Ich erinnere mich nämlich nicht, auf so etwas irgendwo vorher gestossen zu sein.

Hiernach wenden wir uns zu den Personen in unserem Schriftstück, bei welchen Namen jüdischer bezw. christlicher Herkunft auf eine in die Augen fallende Weise vorwiegen.

Als Klägern begegnen wir Mizael und Rebekka, die wohl für Ehelente zu halten sind. Es dürfte wohl kaum darüber ein Zweifel obwalten, dass hier nur eine Schreibvariante des aus dem alten Testamente her bekannten Namens Μισαήλ vorliegt. Die Form Μιζαήλ habe ich nur noch auf einem koptischen Ostrakon (N:o 18722) im British Museum

gesehen. Mizael und Rebekka waren aber bei dem Vergleich nicht persönlich zugegen sondern wurden von Elisaios, Sohn des Patermouthis, vertreten. Eine andere Auffassung kann meines Erachtens hier nicht in Betracht kommen. In der vor dem Namen stehenden Abbreviatur muss also ein Ausdruck für diese Vertretung gesucht werden. Es dürfte wohl dann am nächsten liegen, an die Präp. διά zu denken. So viel ich sehe, wird auch der Annahme nichts entgegenstehen, dass eine Ligatur von einem in der Höhe klein geschriebenen δ und einem langen ι hier vorliegt. Das auslautende α muss dann in dem durch das ι gehenden Abkürzungsstrich enthalten sein. Nun machen wir freilich die Beobachtung, dass der Name des Vetreters im Nom. steht. Aber auf Ostraka begegnet man nicht so selten Nachlässigkeiten im Setzen von Kasus nach Präp. Wenn darauf Gewicht gelegt wird, dass die Urkunde im übrigen sehr sorgfältig zu sein scheint, so würde ja der Ausweg offen stehen, einen parenthetischen Satz anzunehmen und διεκδικεῖ zu ergänzen. Wegen der Bedeutung des Verbums wäre dann die im Thesaurus s. v. citierte späte Glossensammlung zu vergleichen: διεκδικεῖν γάρ ἐστι τὸ αὐτὰ ποιεῖν ἅπερ καὶ ὁ πρωτότυπος ἐποίει παρών etc. Das Wort λεπτοκεραμ(εύς) oder λεπτοκεραμ(ουργός) lässt sich, so viel ich weiss, anderswo nicht belegen, ist aber der Bildung nach ganz regelmässig.

Gegenpart bei dem Process und dem darauf folgenden Vergleich ist Georgios Elisaios, Sohn des Petros. Wegen Z. 9 Πέτρου ist natürlich Z. 2 Πέτρο(υ) zu lesen. Ferner muss man Z. 2 Ἐλισαῖο(ς) gleichwie Z. 9 Ἐλισαῖο(ν) ergänzen. Das beweist die Hervorhebung von Elisaios, Sohn des Patermouthis, durch das Beiwort ἄλλος. Der letzte Teil der 2. Zeile ist leider auf der Abbildung recht ungenau geworden. Die Lesung und Deutung hat mir viel Kopfzerbrechen verursacht. Jetzt aber unterscheide ich ganz klar οπορεμα und den Rest eines Abkürzungsstriches äusserst am gebrochenen Rande.

Nun wird der andere Elisaios durch den Berufstitel λεπτο-κεραμ(εύς) charakterisiert. Hier haben wir also etwas desgleichen zu erwarten. Das anfangende ὀπο- identificiere ich mit ὀπός, im allgemeinen »Milchsaft«, aber speciell z. B. bei Plinius und Dioscorides »eingetrockneter Milchsaft der Mohnkapseln, Opium«. In dem oberen Teil von Ägypten wurde, wenigstens im Mittelalter, Opium reichlich gewonnen und von dort sogar nach Europa ausgeführt. Das übrig bleibende ρεμα steht meiner Ansicht nach für ρευμα. Der Schwund von halbvokalischen υ vor μ, der im Neugriechischen als abgeschlossene Thatsache vorliegt, scheint auf eine verhältnismässig frühe Zeit zurückzugehen vgl. κεκαμμένου statt κεκαυμένου CPR 170 (unter Trajan) Z. 3[1]. Von dem Verbum ρεματίζειν »submergere, aquis obruere, suffocare« etc. (Du Cange), das in Bedeutung dem lateinischen tingere ziemlich nahe kommt, habe ich ein Nomen ρεματιστής gebildet und es im Hinblick auf die Beschaffenheit des ersten Zusammensetzungsgliedes durch »Tinkturbereiter« übersetzt. Aber nicht Georgios Elisaios sondern seine Tante Martha hatte ja den Schuldschein ausgestellt, worum es sich hier handelte. Blosser Vertreter kann er nicht sein, denn das hätte in derselben Weise wie bei dem anderen Elisaios hervorgehoben werden sollen. Wenn er aber für seinen persönlichen Teil wegen des Schuldscheines belangt worden ist, so dürfte er, wenn ich recht gesehen habe, entweder Bürge oder Erbe der Frau seines Vatersbruders sein. Nach dem Plural Z. 12 δεδώκατε und ὑμᾶς zu urteilen sieht es so aus, als ob er wenigstens einen Mitbürgen oder Miterben hatte.

[1] Dieterich Byz. Arch. I 119 führt dieses Beispiel an und glaubt, die Schreibung mit μμ beweise, dass es sich ursprünglich um eine Assimilation des spirantisch gewordenen υ bezw. β an das μ handelt. Das ist aber unmöglich, denn in den neugriechischen Dialekten, welche wirkliche Doppelkonsonanten noch besitzen, wird in diesem Falle nur ein μ gesprochen vgl. Thumb Hb. der ngr. Volksspr. 15 f. Die Schreibung mit einem μ ist also die allein richtige.

Den Schluss bilden die Namen von drei Personen. Zu welchem Zwecke sie hier erscheinen, wird sich unten ergeben. So viel ich weiss, kommt der Name Παναχῶρις auf griechischen Papyri und Ostraka nicht vor. Zu vergleichen ist indessen Crum Copt. Ostr. 336 Παναχωρε und Ad. 41 Παναχωρη.

- -

Damit unser Ostrakon in das rechte Licht gestellt werde, dürfte es sich vielleicht empfehlen, auf die Vergleichsurkunde P. Lond. I 113 S. 200 ff. (6. Jh.) etwas näher einzugehen. Der Anfang ist verloren gegangen und von Z. 1—8 nur die rechte Hälfte erhalten. Z. 10—28 geben Behauptungen und Gegenbehauptungen der Parteien vor den Schiedsrichtern (μέσοι εἰρηνικοὶ ἄνδρες ἀγαθοί). Endlich wurde ein Vergleich zu Stande gebracht. Und so folgen Z. 31—71 in weitschweifiger Sprache die Bedingungen und Vorschriften des Vertrages. Dieser Teil ist von der 1. Hand. Dann lesen wir:

Z. 72 (2. Hand) Φλ(αούιος) Δελμάτις ὁ καὶ Οὐαλεντῖνος τρακωνάριος υἱὼς Φοιβάμμωνος ὁ προγεγραμένος πεπύημε τήν[δε τὴ]ν ὁμωλογίαν τῆς διαλύσεος πρός σε, τὸν Αὐρήλιον Οὐαλε[ντῖν]ον υἱὼν Λικινιανοῦ, περὶ τοῦ πρὸ τού[του πραθ[έντος σου παρ᾽[ἐμοῦ] πέμπτου μέρους πραγμάτων διαφό[ρων] ..... εἰς ἐμὲ ἀπὼ πατρόας μου κληρονομίας κατὰ τὴν δύ[ναμιν, ἧς] ἐπυησάμην σου πράσεος, δεξάμενος καὶ νῦν παρέ σου λόγο διαλύσεος καὶ τὰ ἄλλα ἓξ χρύσινα, χρυ(σοῦ) [νο(μίσματα)] ς. καὶ ὁμολογὸ τοῦ λυποῦ μηδένα λόγον ἔχιν πρό(ς) σε περὶ τού[το]υ ἢ μέρους ἢ δικαίου κατὰ μηδένα τρ[όπον]. καὶ συμφονῖ μυ πάντα τὰ προγεγραμμέ[να, ὁ]ς πρόκιτε, καὶ [τὸ πρ]όστιμον τῶν τεσσάρον οὔγκιὸν τοῦ [χρυσίου. καὶ ἐ]περοτιθὶς ὁμολόγησα καὶ ἀναγνοὺς καὶ ὑπογράψας [χειρὶ ἐμῇ ἀπέ]λυσα. (3. Hand) Αὐρήλιος Οὐαλεντῖνος υἱὸς Λικιννιανοῦ ὁ προγεγραμμένος πεποί[ημα]ι τήνδε τὴν ὁμ[ολο]γίαν τῆς διαλύσεως πρός σε, [τὸν] Φλαούιον Δελμάτι[ον] τὸν καὶ [Οὐαλεντῖνον] δρακονάριον. καὶ ὁμολογῶ μηδένα λόγον ἔχειν πρ[ός σε πρ]οφάσει τῶν νῦν δοθέν(των) σοι παρ᾽ ἐμοῦ χρυσίνων ἓξ λόγῳ διαλύσεως, ἧς ἐποιησάμ(ην) πρ[ός

σε, περὶ οὗ σύ μοι τὸ πρὶν ἐπιπέπρακας πέμπτου [μέρου]ς πραγμάτων [διαφόρω]ν κατὰ τὴν [δύναμιν, ἧς] ἐποιήσου μοι πράσεως. καὶ συμφωνῖ μοι πάντα τὰ προγεγραμμένα ὡς π[ρόκειται καὶ] τὸ πρόστιμον τῶν τεσσάρων οὐγκιῶν τοῦ χρυσί[ου. καὶ ἐπερωτηθεὶς ὡμολόγησα] καὶ ἀναγ[νοὺς] καὶ ὑπογράφας χειρὶ ἐμ[ῇ ἀπέ]λυσα + (4. Hand) Φλάειως Μάκιμως ὠ κὲ Εὐλώγιως [στρατιώτης τ]οῦ πρωγεγραμμένου ἀριθμοῦ υἱὼς Ἀφουᾶ μαρτυρῶ τῇδε τῇ ὁμ[ο]λωγί[ᾳ] τῆς διαλύσε[ως καὶ ἐπὶ παρουσίᾳ ἐμῇ παρεσχέθη] παρὰ Βαλετίνω τῷ ἐμῷ ἑτέρῳ [Δελματίῳ τῷ καὶ Βαλεντίνῳ τὰ διαλυτικὰ ἓξ χρύσι]να ὡς πρωκιτε. Hiernach sechs weitere eigenhändige Zeugenunterschriften mit bis auf die Namen der Personen ganz demselben Inhalt wie die hier angeführte. Zum Schluss steht Z. 121 + di em.... Es fehlt aber der Name des Notars, der die Urkunde aufgesetzt hat und mit der 1. Hand wohl identisch ist.

Es lassen sich in dem Z. 72—120 umfassenden Stücke drei verschiedene Abschnitte auseinanderhalten:

1. die eigenhändige Erklärung des Delmatios
2. die eigenhändige Erklärung des Valentinos
3. die eigenhändigen Erklärungen der Zeugen.

Unser Ostrakon bietet in ganz entsprechender Weise:

1. die Erklärung des Georgios Elisaios
2. die Erklärung von Mizael und Rebekka
3. die Namen, wie wir jetzt schliessen können, von drei Zeugen.

Bei einer Gegenüberstellung wird man sich leicht überzeugen können, dass das Ostrakon, wenn von der Konventionalstrafe abgesehen wird, eben so viele für den Vergleich konstitutiven Thatsachen enthält wie der Papyrus: Parteien, Gegenstand und Bedingung. Es besteht aber eine sehr gewichtige Differenz. Auf dem Papyrus haben Delmatios, Valentinos und jeder der Zeugen mit eigener Hand geschrieben. Das Ostrakon ist dagegen von einer einzigen Hand geschrieben worden und zwar der eines geübten berufsmässigen Schreibers. Dass wir es in unserem Fall mit einer

rechtskräftigen Urkunde zu thun haben, scheint mir also ganz ausgeschlossen. Mehrere Umstände verbieten es ferner, an eine Abschrift zudenken. Erstens fehlt das Datum. In dem verlorenen Anfang des Londoner Papyrus muss dieses seinen Platz gehabt haben. Zweitens sind die Vatersnamen über den Z. 2 und 4 nachgetragen worden. Drittens findet sich keine Angabe über die Funktion der am Schluss erscheinenden drei Personen. Diese Eigentümlichkeiten erklären sich nach meinem Dafürhalten am besten, wenn wir in unserem Ostrakon den Entwurf einer Vergleichsurkunde erblicken.

Was schliesslich die sprachliche Seite anlangt, so kann ich mich kurz fassen. Von dem Wegfall des halbvokalischen υ vor μ war schon oben die Rede. Der Dativ, der im Neugriechischen ausgestorben ist, kommt auch hier nicht vor sondern wird Z. 12 ὑμᾶς durch den Accusativ vgl. P. Grenf. I 65 (6 oder 7. Jh.) Z. 2 ταύτην (sc. ζημίαν) ἡμᾶς ἐπλήρωσας[1] und vielleicht Z. 3 und 8 durch πρός mit Accusativ ersetzt. Die Namen Ῥεβέκκα Z. 3 und Μάρθα Z. 6 werden ohne Kasusendungen geschrieben. Bemerke auch das Perfekt δεδώκατε inmitten der übrigen Aoriste.

Weil das Ostrakon kein Datum trägt, lässt sich das Alter nicht genau bestimmen. Schrift und andere Merkmale scheinen mir ganz sicher auf byzantinische Zeit hinzuweisen. Wenn mir eine Vermutung erlaubt wäre, würde ich es in das 6. Jahrhundert setzen.

Otto Lagercrantz.

---

[1] Dieterich Byz. Arch. I 151 bietet ausserdem ein noch älteres Beispiel P. Grenf. II 38 (81 v. Chr.) Z. 14 γράφωμαί σε.

A propos de trois corrections.

Par **Edouard Naville.**

Dans l'article qui a paru dans ce journal (vol. VII, p. 95) sur »La date du couronnement de la reine Hatschepsou», j'ai relevé plusieurs corrections proposées par MM. Sethe et Breasted, au texte que j'ai publié d'une des inscriptions de Deir el bahari. Profitant d'un nouveau voyage que j'ai fait à Deir el bahari dans les derniers mois de l'année passée, j'ai examiné à nouveau deux des passages incriminés. J'ai appelé à témoin MM. Carter et Hall qui ont constaté avec moi qu'aucune de ces corrections n'était justifiée.

1. Je commence par l'une de celles de M. Breasted: D. el B. III, pl. 62 j'ai publié . D'après M. B. lisez , car suivant la preuve fournie par M. Steindorff, est une *impossibilité*[1]. L'examen du passage sur l'original a prouvé que le est bien le signe supérieur qui tient toute la largeur de la colonne verticale, le est au dessous, au milieu, ett le déterminatif est bien . Ce déterminatif est un peu plus effacé que les autres signes mais on le reconnaît facilement et l'on distingue encore un peu de la couleur du pain ou de l'offrande que porte la main, couleur qui peut-être aura disparu d'ici à peu de temps sous l'action de l'atmosphère. Le

[1] Breasted, a new chapter in the life of Thutmose III, p. 20.

texte publié est donc rigoureusement exact, et je ne vois aucune raison de changer quoi que ce soit à ma traduction.

2. Une seconde correction se trouve dans la même phrase; lisez [hiéroglyphes] au lieu de [hiéroglyphes] qui, d'après MM. Sethe et Breasted, est une erreur évidente. Ici comme dans le cas précédent, ce sont les correcteurs qui sont en défaut. L' [hiéroglyphe] est à peine effacé, on en voit encore clairement le dessin et la couleur, il n'y a aucun doute possible sur le groupe [hiéroglyphes]. Du reste pourquoi serait il fautif? N'avons-nous pas la même expressions sur les piliers (pl. 66) [hiéroglyphes], ou [hiéroglyphes] quand il s'agit de T. III *»la première sop*[1] *de la période Sed dont elle accomplira un grand nombre»* [hiéroglyphes] ne peut avoir ici qu'un sens futur, la reine ou le roi se trouvant au début de la période. Mais d'apres M. Sethe l'erreur est évidente parce qu'il faudrait là l'*infinitif* [hiéroglyphes].

J'ai déjà fait remarquer précédemment que dans les nombreux exemples où se trouve l'expression [hiéroglyphes] de la période Sed, c'est toujours après le mot [hiéroglyphes] ou [hiéroglyphes][2] dont elle est l'objet, ce qui n'est nullement le cas dans la phrase que mes savants confrères prétendent corriger, et où l'expression [hiéroglyphes] est introduite par [hiéroglyphes].

C'est M. Sethe qui nous apprend que la forme [hiéroglyphes]

[1] Je conserve ici le mot égyptien, réservant pour un travail subséquent l'interprétation qu'il faut donner à ce groupe [hiéroglyphes].

[2] Ce qui n'empêche pas que nous lisons. Abyd. I pl. 40, b. [hiéroglyphes] ..... [hiéroglyphes]

qu'il voudrait voir dans le passage en question est un *infinitif.* Sans cette indication nous aurions été fort embarrassé pour classer cette forme dans l'un des chapitres du volumineux traité sur le verbe, dont M. Sethe est l'auteur. Car nous voyons cette forme appelée infinitif, participe passé (§ 849), participe passif (§ 904), forme substantive employée surtout après les dates (§ 353), sans parler d'autres encore, et dans la phrase nous pouvons avec autant de raison y voir un infinitif: je te donne *d'accomplir,* un substantif: je te donne *l'accomplissement,* un participe passé: je te donne *que soit accompli,* ... on pourrait même trouver d'autres équivalents. En résumé, d'après le principe sur lequel est fondé le travail de M. Sethe et la grammaire telle que nous la présente l'école de laquelle mon savant collègue est un des représentants les plus éminents, une même forme peut être décorée des noms les plus divers pris aux langues indogermaniques ou sémitiques, quoique cette forme reste la même. Or dans nos langues, ce qui constitue un infinitif, c'est une forme qui lui est propre, et qui le différencie du participe ou du substantif. Otez lui ce caractère particulier, et ce n'est plus un infinitif. On nous montre maintenant qu'en égyptien c'est tout le contraire: c'est une même forme qui sert aux usages les plus divers. Vous pouvez donc dire avec raison qu'en égyptien le radical suivi d'un , ce qu'on appelle d'habitude la forme féminine *correspond* à l'infinitif, au participe et même au passé historique; mais ne dites pas qu'en égyptien *il y a* un infinitif, un participe, et d'autres modes. Laissez de côté toute cette momenclature qui suppose l'existence de caractères distinctifs inconnus à l'égyptien. Je demande par exemple quel nom on donnera à la forme dans cet exemqle [1]

[1] Je crois que la particule n'est pas inutile, et qu'elle répond à une nuance: *non encore,* un fils n'a *pas encore fait* ce que tu as fait.

»aucun fils n'a fait ce que tu as fait» (Rougé, Gramm. § 371). Le sens est parfaitement clair, est ici un aoriste ou un parfait indéfini dont le sujet est le nom, ce sera un nom de plus à donner à la forme, si l'on veut à tout prix rester dans les cadres de la grammaire indogermanique ou sémitique.

On pourrait citer des centaines de cas où cette nomenclature est totalement en défaut. Je me bornerai à un seul exemple[1]: il est tiré des textes des pyramides. Je cite d'après Unas (W) l. 191 [2]. Dans cette phrase il y a d'abord ce que nous appellerions un verbe personnel: *il mange, il boit, il vit,* etc. puis la préposition et le même verbe avec la forme en. Ici encore le sens n'est pas douteux. Mais de quel nom appellerons-nous cette forme? Est-ce un verbe personnel: *comme vous vivez*, est-ce un infinitif: *de votre vivre*, est-ce un substantif: *de votre vie?* Chacun de ces noms est aussi justifié que l'un des autres, et cela nous montre une fois de plus que la classification grammaticale des langues sémitiques ou indogermaniques est inapplicable à l'égyptien.

[1] Voir au sujet de cet exemple Erman, Zeitschr. 1881 p. 53 et suiv.

[2] W. est seul à avoir cette leçture; les autres texte ont.

Cette phrase se lit dans trois pyramides, partout le 𓏏 se trouve dans le second terme, sauf dans T. où il est omis dans les deux premières clauses; ce peut être une omission du graveur. A Deir el bahari où la reine Kamara[1] a fait graver un texte des deux côtés de la chambre funéraire qui lui était spécialement destinée, l'orthographe antique a été respectée. Elle l'est également dans un autre passage où il y a inversion, et où les deux termes sont renversés, je cite d'après W. (l. 202) W: .

Prenons maintenant un document à peu près contemporain de celui de la reine Kamara: le papyrus funéraire de Nebseni (Londres 9900, Aa.) nous y trouvons le même texte abrégé et incorporé dans un chapitre du Livre des morts auquel j'ai donné le n° 178. Voici ce que nous y lisons (l. 17): .

et dans la phrase où il y a inversion: etc. etc. . Ainsi dans le premier exemple la forme en 𓏏 a été abandonnée, et dans le second, elle subsiste au premier mot dont le scribe égyptien fait ce que nous appellerions un substantif. Est-ce à dire qu'il y a faute ou que la forme en 𓏏 n'était plus en usage à la XVIII[e] dynastie. Non sans doute, puisque nous la retrouvons dans

[1] J'ai exposé ailleurs (Pylone d'Aménophis III p. 8) les raisons qui me font adopter cette lecture pour le cartouche .

d'autres exemples du Livre des morts. Cela vient de ce que les formes grammaticales n'ont pas plus que l'orthographe cette rigueur à laquelle nous sommes habitués.

Ce vague, cette indécision dans la nature des mots égyptiens, a pour conséquence que les modifications sont très souvent les mêmes pour ce que nous considérons comme deux catégories différentes de mots. Ce que nous appelons un infinitif est traité comme un substantif, et peut parfaitement avoir un pluriel. M. Erman (Gramm. 2e éd. § 287) nous l'enseigne; mais mon savant confrère ajoute qu'il y a de ces pluriels qui ne sont qu'apparents (scheinbar) et qui reposent sur un usage erroné (irrig) des signes du nombre. Je dois avouer que je ne sais pas reconnaître la différence entre un pluriel réel, et un pluriel qui n'est qu'apparent. surtout quand il s'agit de mots que, je le répète, nous pouvons considérer comme des verbes ou des substantifs. Qu'en est-il par exemple de cette phrase (Todt. 38 A. l. 4): *J'ai fait entendre mes paroles aux bienheureux dont les demeures sont cachées* , *et qui resplendissent des splendeurs du sphinx.* On remarquera la grande analogie avec l'expression peut fort bien être appelé l'infinitif du verbe et s'il plaît aux Egyptiens de dire »les resplendir, les briller. comme nous dirions peut-être en philosophie »les devenir«, il me semble que nous n'avons qu'à constater le fait, et je ne vois pas qu'il y ait là une erreur d'aucun genre, ni même dans cette phrase: quand même les variantes donnent , , .

Nous avons vu que la forme en répondait à un grand nombre d'usages différents et avait par conséquent

des sens très divers. Je ne puis m'empêcher de croire que dans l'exemple tiré des pyramides, la forme en ⌓ correspond à une nuance dans l'idée.

ne doit pas avoir exactement le même sens que .

. Il me semble que la forme féminine qui dans beaucoup de cas est celle des collectifs a quelque chose de plus général, de plus vaste que le masculin. La première de ces phrases se traduirait par quelquechose comme: »il boit de tout ce que vous buvez, ses boissons sont les mêmes que les vôtres», tandis que la seconde phrase peut ne s'appliquer qu'au moment présent. De même: »il s'assied voudrait dire: il s'assied quand vous le faites et sur tous les sièges que vous choisissez», tandis que la forme masculine pourrait signifier: »il s'assied sur le siège que vous occupez dans cet instant». Voilà à mon sens quelle serait la raison d'être de la forme en ⌓ dans ce cas-ci. Ce serait l'une des significations multiples qu'elle peut avoir.

Mais nous voici bien loin du point de départ, que je rappelle en deux mots: dans le passage de Deir el bahari le texte publié est parfaitement correct et l'infinitif n'a pas de raison d'être.

3. La dernière correction qui cette fois-ci est due à M. Breasted seul porte sur ces mots etc. Il faut lire ici »occurred the sitting of the king himself in the right hand audience hall (where the passage has been misunderstood, hence omission of)».

Ici M. Daressy (qui avait eu l'obligeance de me faire une copie de ce fragment en 1893), M. Carter et moi nous sommes d'accord sur ce qu'il n'y a point d' 𓈖 omis. Devant 𓆓 M. Daressy a marqué une cassure, M. Carter a reconnu un fragment du signe 𓋹. Le qui est certain aussi. c'est que le 𓏏 est au-dessous de 𓆓 au milieu de la ligne. Ici encore la correction de M. Breasted n'est pas justifiée. Cette correction n'est du reste point nécessaire si l'on donne à la phrase son sens véritable. M. B. a fait remarquer très justement que lorsque le roi va donner une audience solennelle, lorsqu'il va promulguer un décret ou une ordonnance on dit qu'il *s'assied* dans sa salle d'audience, dans son »diwan« comme traduit très exactement M. Stern. Aussi dans les deux cas que cite M. B. l'inscription de l'an III d'Ousertesen, et celle de l'an IX de Hatshepsou, la formule vient immédiatement avant ou immédiatement après la date: *l'an IX, s'assit dans sa salle d'audience*, etc. Mais ici ce n'est point le cas, l'expression ne se trouve point au commencement de l'inscription, elle fait partie d'un récit historique: »Sa Majesté fit venir les grands . . . etc., pour faire hommage, et il prit (litt. mit) la Majesté de sa fille dans ses bras, dans son palais, *et il arriva qu'elle fut à la place du roi lui-même dans la salle d'audience*. La traduction de M. B. interromprait le récit qui se déroule d'une manière parfaitement régulière. J'ai montré ailleurs[1] que l'expression *être à la place de quelqu'un* veut souvent dire *hériter de ses droits*, et la phrase du temple de Deir el bahari nous enseigne que le signe extérieur par lequel T. III marque qu'il confère tous ses droits à sa fille, c'est qu'il la prend dans ses bras publiquement devant les grands de son royaume. C'est là un trait intéressant du cérémoniel à l'occasion de l'abdication

[1] Recueil vol. XXI p. 207.

ou de l'association au trône, et avec la correction de M. B. nous ne l'aurions pas reconnu.

Il y a plus, la correction de M. B. donne un sens qui ne laisse pas que de nous étonner: »s'assit le roi *lui-même* dans sa salle d'audience». On comprend qu'on nous dise le roi *lui-même* parla à ses grands ou à ses sujets, ou qu'il fit *lui-même* tel acte du culte qu'il tenait à accomplir de ses propres mains, et non pas par le ministère d'un autre. Mais on conviendra que lorsqu'on nous dit qu'il s'assit dans sa salle d'audience, on ne s'explique guère pourquoi l'écrivain aurait ajouté qu'il s'assit *lui-même,* surtout s'il s'agit d'un siège que seul il avait le droit d'occuper.

On voit que pas plus que dans les deux cas précédents, il n'y avait lieu de corriger le texte publié.

Examen de différents points de la "Aegyptische Grammatik".

Par **Karl Piehl.**

IV. Le chapitre intitulé "Schrifttafel"[1].

Le § 36 (p. 17) du présent ouvrage contient une règle qui — surtout en tenant compte des exemples fournis par l'auteur pour l'éclaircir — mérite un examen approfondi. Voici la teneur de cette règle: »Obgleich . . . eigentlich nur Worte, die demselben Stamme angehören, mit demselben Wortzeichen geschrieben werden dürften, so haben doch die Aegypter von alters her sehr viele Zeichen auch auf solche Worte übertragen, die nur zufällig die gleichen Konsonanten enthielten, ohne demselben Stamme anzugehören. So z. B.

pr	»Haus«	übertragen auf	*pr*	»herausgehen«,
ḥtp	»Opfertafel«	» »	*ḥtp*	»ruhen«,
bàt	»Biene«	» »	*bàtà*	»König von Unterägypten«,
χpr	»Käfer«	» »	*χpr*	»werden«,
sa	»Ente«	» »	*sa*	»Sohn«,
ur	»Schwalbe«	» »	*ur*	»gross«; u. s. w.

[1] Voir *Sphinx* VII, pages 65, 118 et 210, pour les articles I—III de cette étude. Dans la suite, nous remplaçons dans nos citations la transcription de la "Aeg. Gram." par celle le LEPSIUS.

En effet, une étude attentive de ces exemples nous montre bientôt qu'ils ne corroborent aucunement la thèse dont ils devaient servir d'illustration. A mon sens, il est impossible de soutenir sérieusement (je présuppose donc bien entendu que la solution de la question a été confiée à un *linguiste* véritable) que *ur*, »hirondelle» et *ur* »grand», *χpr* »scarabée» et *χpr* »devenir», *ḥtp*, »table d'offrandes» et *ḥtp* »reposer», *pr*, »maison» et *pr* »sortir» — *nur zufällig die gleichen Konsonanten enthalten.* Je maintiens et j'ai toujours (depuis que je m'occupe d'égyptologie) maintenu que *ur* »hirondelle» dérive du radical *ur* »grand, être grand», *pr* »maison» de *pr* »sortir», etc. etc. L'hirondelle est donc en égyptien originairement désigné comme le **grand** oiseau, la maison a son nom *pr* parce qu'elle **sort** (de la terre?); la table d'offrande est suivant les égyptiens ce qui **apaise** (probablement d'abord dit de l'offrande même, puis de ce qui la supportait, selon un développement dont on pourrait citer force analogies sur le terrain de la sémantique générale); le scarabée *χpr* »devient» ou »provient» (*χpr*) sans raison apparente de la boue; et ainsi de suite[1].

La susdite règle est d'autant plus malheureuse qu'elle risque de compromettre sérieusement les efforts faits par des égyptologues de grand mérite d'introduire en égyptologie les principes sains de *méthode étymologique* appliqués avec tant de succès sur le domaine des langues indoéuropéennes: il est fort étrange de constater que le savant qui a formulé cette règle hazardée s'est engagé à publier lui-même un *dictionnaire* égyptien destiné à remplacer celui de Brugsch. En tenant compte de l'impossibilité de la règle en question

[1] Il est possible qu'il y ait un rapport étymologique très étroit entre "roi de la Basse Egypte" et "abeille", les peuples orientaux désignant souvent leurs princes au moyen de noms plus ou moins pittoresques.

il faut statuer *à priori* que le dictionnaire égyptien qui la reconnaîtrait et l'appliquerait strictement ne pourrait devenir tout au plus qu'une espèce de »Index» plus ou moins réussi — *jamais* un dictionnaire scientifique au sens propre de ce terme.

En examinant en détail le »Schrifttafel» de la »Aegyptische Grammatik», on rencontre par-ci par-là des exemples de l'application de la règle inexacte que nous venons de critiquer, exemples qui dénaturent ou annullent des vérités reconnues de longue date — soit directement soit indirectement — en égyptologie. Afin de permettre au lecteur de saisir notre intention, il nous faut maintenant passer en revue, d'après les indications de l'ouvrage, une série de preuves de cet ordre. — *P. 208*. il est dit d'un côté, » eig. *bah* Phallus»; de l'autre côté. » eig. *hmt* Frau». Ces deux thèses se combattent mutuellement, au point de vue *logique* et étymologique. Si le premier signe dénote au propre le »Phallus», le second ne peut désigner, au même dégré, que la »vulve». L'un et l'autre sens dérivent des noms *bah* et *hem(t)* des deux signes, l'un désignant »ce qui est[1] par devant», l'autre »ce qui repousse». De cette manière, il devient évident qu'il ne faut point, en parlant du *sens originaire* (»eigentliche Bedeutung»), trouver celui-là dans une espèce de définition ou description *complète* du signe en question; le dit sens ne s'obtient que grâce à une analyse du radical d'où dérive le phonème que représente le signe susmentionné. C'est pourquoi il est inadmissible de dire avec l'auteur au sujet de , »(Spindel) eig. *χsf* Spindel drehen; übtr. *χsf* abwehren» (Aeg. Gr., p. 215). L'explication à donner pour la lecture de cet hiéroglyphe serait avec plus de raison celle-ci: » originairement *ce qui arrête*, c'est-à-dire la *quenouille* »(dont le nom dérive peut-être de

[1] Ou peut-être plutôt "ce qui inonde" (cfr); parallèlement à cette désignation du phallus qui s'applique aussi au *Nil*, on pourrait citer beaucoup d'autres noms égyptiens désignant à la fois l'un et l'autre.

ce que l'ouvrier, en la maniant, »rencontrait» *(χsf)* des obstacles dans l'immobilite ou la pesanteur de l'objet?).» — *P 208*, 𓂭 n'est point »eig. *t'bā* Finger», mais plutôt »ce qui marque, timbre» (dérivant du radical *t'ebā* »marquer, timbrer» etc.). Le doigt a servi originairement en Egypte comme ailleurs de *sceau,* d'où provient évidemment son nom *t'bā*. — *Même page.* » 𓍌 eig. *ḳrḳ* nachstellen; übtr. *ḳrḳ* ausstatten». A mon sens, le développement a dû être tout opposé à celui admis par »Aeg. Gram.» dans ce cas. »Orner, munir» (d'entraves autour du pied) est le point de départ qui a abouti au sens de »tendre une piège», inhérent au groupe *ḳrḳ*, écrit à l'aide du signe 𓍌 — P. 207, on lit »𓂡 eig. *χu* regieren», mais le radical *χu* se traduit toujours »protéger, garder», tandis que le sens »regieren» reste encore à prouver. Il est sans doute vrai que le signe 𓂡 représente un bras dont la main tient le *fouet*, symbole de règne, mais cela ne prouve rien en faveur d'un sens »régner» du signe en question. En frappant l'un, on peut bien à la fois *protéger* l'autre — voilà (cela dit en passant) une preuve en faveur de la thèse que je soutiens constamment depuis longtemps, à savoir que pour désigner une action quelconque les »auteurs» des langues se sont servis de n'importe lequel parmi les *détails* dont consiste une simple action[1]. C'est pourquoi p. ex. un mot s'employant dans le sens de *voir*, peut originairement signifier »avoir la bouche ouverte», l'expérience nous montrant que beaucoup de personnes (surtout parmi les incultes!) *ouvrent la bouche* quand elles regardent ou voient. De même, la notion de »pleurer» s'exprime quelquefois par un mot dont le sens étymologique est »faire la grimace», les

[1] *Thesaurus* VI, 1333: [hieroglyphs] litt. "écouter (c'est-à-dire: *voir*) les grands monuments" — fournit une excellente preuve de notre thèse. En *voyant*, on *écoute* en général — et vice versa.

larmes étant souvent accompagnés de »grimaces». Cela est tellement évident qu'il faudrait manquer absolument de sens commun pour oser soutenir le contraire. Néanmoins, la »Aeg. Gram.» fait par trop souvent abstraction de cette règle admise par tous les adeptes de la linguistique comparée. P. ex. le signe , expliqué (p. 207) par notre auteur »eig. *χn* rudern; phon. *χn*-, se rendrait mieux ainsi »entrer» (faire entrer l'aviron dans l'eau) de *χen* (=); de même, , qu'il définit »eig. *mṭu* Stab; übtr. *mṭu* reden», montre que la parole et la canne, qui dans certaines actions sont presque inséparables, dans ce cas l'aient été nécessairement. D'autres exemples de même ordre sont (p. 210) » eig. *pḥ* Ende; übtr. *pḥ* erreichen», — » eig. *χpš* Schenkel; übtr. *χpš* Stärke», — (p. 211) » übtr. *ḳm* finden» — (p. 215) » alt jung (Knäuel) übtr. *ut'* befehlen», — (219) » übtr. *āḥā* stehen», — (p. 223) » übtr. *stp* erwählen», — (p. 227) » übtr. *usχ* weit», — etc. etc., dans lesquels il serait juste de remplacer partout le terme »übtr.» (= emploi dérivé) par »eig.» (= au propre).

En laissant ce point, *suivant nous capital*, du »Schrifttafel», nous aborderons maintenant un petit nombre de points de détail du même chapitre, en suivant l'ordre des pages.

Page 203, le signe est dit avoir, entre autres, la lecture »*qa* hoch», ce qui ne contient qu'une partie de la vérité, *qa* signifiant au propre »être étendu, *long*», d'après le témoignage de beaucoup de textes. Cfr *Sphinx* IV, p. 157, *Proceedings* XIV, p. 135, 136 et XVI, p. 250. — *P. 204:* » det. was mit dem Munde geschieht» devrait se compléter avec l'addition *oder mit dem Munde ausgedrückt werden kann.* — *Ibid.* » eig. *hap* verbergen», c'est là une thèse que

je ne comprends pas. — *P. 205*, pour-quoi est-il dit ici: » übtr. *šps* herrlich»? Je pencherais plutôt pour voir en »herrlich» le sens originaire et direct de l'hiéroglyphe en question, le ***peignant*** pour ainsi dire d'une façon palpable. — *P. 206,* le sens »zerstört» attribué ici à la lecture *uš* du signe doit se remplacer par celui de »wüst» ***désert, vide;*** temoin, en dehors d'autres faits, l'emploi de devant les mots régis par l'adjectif *uš*. — *P. 207*, en parlant de , l'auteur en mentionne le dérivé »*nàuti* nicht habend», mais ce dernier est plutôt à lire *ati* (Le Page Renouf, *Zeitschrift* 1874, p. 102) avec chute de *n* après *a* (de la forme présumée *anti*). — *P. 208,* parmi les valeurs de , celle de *men* a été passée sans motif visible. — *P. 210*, en parlant de la lecture *up* du signe , il aurait fallu noter aussi celle de *àp* qui est certaine. — *Ibid.* Ce qui se dit ici de »eig. *āb* Horn; übtr. »*āb* gegenüber» etc. peut induire en erreur le commençant. Le radical *āb* signifie d'abord »être contre ou aller à l'encontre de», d'où dérive ***contre*** et ***ce qui est contre*** (= la corne). — *P. 211,* En mentionnant le signe , il aurait fallu ajouter que celui-là représente souvent le suffixe possessif de la première personne du singulier du masculin (voir Lepsius, ***Denkmäler*** II, 136 h, et plusieurs des inscriptions historiques datant du début de la XVIII[e] dynastie). — *Même page,* est synonyme de , à partir au moins du Nouvel Empire. — *P. 213,* est à lire *χa* »ce qui tombe» d'où, comme Ebers l'a déjà fait observer, »cadaver» (de *cadere* »tomber»). — *P. 214,* n'est point à expliquer, comme l'auteur le veut, »eig. *rnp-t* Jahr . . . . ;

übtr. *rnp* blühen». Il faudrait plutôt dire: *au propre* »ce qui fleurit», d'où dérive le sens de »an, année». — *Ibid.* »[…] übtr. *ms* gebären» est une explication erronée. Le sens »gebären» est à regarder comme l'originaire rendant exactement compte de ce que le signe en question représente. Voir *Sphinx* III, p. 52, 53 et MASPERO dans les *Annales du Service des Antiquités* III, p. 131, n. 1. Les essais faits (*Annales* IV, p. 122, 123) de soutenir que »les détails du signe […] dans les hiéroglyphes soignés s'opposent» à notre explication de ce signe ne nous convainquent aucunement. Ils prouvent simplement que le signe […], comme beaucoup d'autres (p. ex. […]), a été compris de différentes manières par différents hiérogrammates et écoles en Egypte. — *P. 216*, l'explication »[…] eig. *thn* Blitz» nous parait inadmissible. Nous avions ailleurs (*Sphinx* II, p. 188) relevé notre acception du signe en question. — *P. 217*, »[…] übtr. *ks* Seite» a été expliqué par nous d'une autre manière (*Proceedings*, XII, p. 115). — *Ibid.*, la lecture »*sn* vorbeigehen, *sn* ähnlich» proposée ici pour le signe […] et varr. a été réfutée (*Sphinx* VII, p. 72, 73) par nous. — *P. 219*, l'équation »[…] = *ms* bringen» nous semble toujours incertaine. — *P. 220* »[…] übtr. *t'ba* ersetzen; phon. *t'ba*» laisse à désirer, au point de vue logique. Le sens originaire du dit radical est plutôt »fourrer, remplir de, boucher», d'où dérive évidemment le sens de »remplacer, dédommager», sens qui certainement est inhérent à ce mot. — *P. 222*, le signe […] a aussi la lecture *tep* que l'auteur de »Aeg. Gr.» passe sous silence. — *P. 224*, la thèse que voici: »[…] übtr. *àtm* Gott Atum» est erronée, car ce nom de dieu s'écrit avec un *à* prosthétique, sans quoi le groupe serait à lire — *comme ici* — *Tem.* —

P. 228, l'auteur confond les deux sistres [hiéroglyphe] et [hiéroglyphe], en conférant à tous les deux la valeur que voici: »eig. *sšš-t* Sistrum»; bien que nous sachions, grâce à BRUGSCH, que l'un signe se lit *seχem,* l'autre *sešeš*

Cette courte énumération n'épuise nullement la série des remarques que nous aurions voulu énoncer concernant des particularités du »Schrifttafel» de la »Aeg. Gram.». Elle suffira néanmoins, j'espère, de montrer que les observations générales que, dans l'introduction de cet *Examen,* nous avions formulées, ne manquent pas de fondement.

Pour le reste, il faut reconnaître que, en cette partie, l'ouvrage tient assez bien compte des progrès de notre science; c'est ainsi que plusieurs remarques formulées dernièrement concernant certains signes hiéroglyphiques ont été adoptées et introduites dans la présente édition (bien qu'elles fassent défaut à la première édition de la »Aeg. Gram.»). De ce nombre sont p. ex. [hiéroglyphe] »speiender Mund» (D 33), [hiéroglyphe] (D 76) = t'ert (t'a-t), [hiéroglyphe] (D 96) = *nemt,* [hiéroglyphe] (W 6) »Hammer», [hiéroglyphe] (W 7) »Kruggestell» etc., etc. La thèse de LORET que [hiéroglyphe] est un *faucon* — non pas un épervier — a été introduite sous *G 8* (p. 211); et ainsi de suite.

Bien que le »Schrifttafel» ne soit qu'un abrégé par comparaison à la »liste» donnée par BRUGSCH dans sa *Grammaire*, il renferme néanmoins, comme nous venons de constater, nombre de points douteux. C'est pourquoi nous désirions en voir paraître bientôt une nouvelle édition *revue* et *corrigée* qui pourra servir fructueusement aux commençants de l'égyptologie d'introduction dans cette science éminemment intéressante.

Nachschrift

(zu Sphinx VII, s. 215—228.)

Nachdem die vorliegende Untersuchung bereits gedruckt war, wurde ich von befreundeter Seite auf einen Aufsatz »Gynäkologisch interessante Ex-voto» im »Globus» Bd. 82 N:o 5 (31. Juli 1902) aufmerksam gemacht, der mir dann vom Verfasser, Hrn Dr. E. Blind in Strassburg, freundlichst im Separatabzug zugänglich gemacht wurde. Es wird in dem Aufsatz der eigentümlichen Auffassung der Gebärmutter als einer *Kröte* gedacht, die in Votivkröten, welche bei Gebärmutteileiden dargebracht wurden, ihren plastischen Ausdruck fand. Die Folgerungen Blind's werden nach dem Vorhergehenden zu korrigiren sein, denn es mag kaum zufällig sein, dass die Göttin der Geburt und die Gottheiten der Schöpfung in Aegypten froschköpfig dargestellt wurden und ähnlich im Abendland die Kröte bei der Geburt und bei Leiden der weiblichen Fortpflanzungsorgane eine bedeutsame Rolle spielte. Besonders möchte ich noch hinweisen auf die interessante Thonlampe, die sich im Besitze Forrers befindet und von Blind abgebildet ist; sie zeigt deutlich eine *Kröte* als Emblem. wie die andern Lampen *Frösche*, eine klarer Beweis dafür, dass beide Tiere in Volksempfinden sich vermengen; sie soll spätrömisch — altchristlich sein. Ein mittelalterliches Bleiamulett des XIII. Jahrh. entspricht genau den altägyptischen Fröschen, die den Toten beigegeben wurden. Wenn endlich auf sorgfällig geschnitzten Kröten als Sockel ein Schädel ruht (in einer badischen Schlosskapelle), so mag auch hier vielleicht noch die alte

Idee der Auferstehung, durch jene Tiere angedeutet, durchblicken. Es dürfte wohl so liegen, dass die Kröte bei uns der Frosch ersetzt hat, vielleicht weil sie seit alter Zeit als mystisches Tier galt; stellt sie ja doch auch den »Bösen» oder Dämonen oder »arme Seelen» dar, wie in der Offenbarung des Iohannes die Frösche. Gerade die letzte Stelle aber war von grundlegender Bedeutung. Es lohnte sich wohl der Mühe, diesem Gedankenkreis weiter nach zu spüren.

A. Iacoby.

NAVILLE, ED., The Store-city of Pithom and the route of the Exodus. Fourth edition. London 1903 (Egypt Exploration Fund).

Cet ouvrage classique reparaît maintenant dans une quatrième édition, fait qui doit réjouir tous les amis des études bibliques, qui trouvent ici des indications précieuses à leurs recherches.

Tell-el-Maskoutah, le nom moderne de la place en question, n'est certainement pas l'emplacement de l'ancien Ramsès, comme l'avait prétendu obstinément Lepsius dont les idées à ce égard ont été définitivement réfutées par Naville. En outre d'une description du site de Tell-el-Maskoutah et des antiquités qui y ont été déterrées, l'ouvrage indique les noms de l'ancienne localité et son histoire, d'après les monuments. Après quelques considérations d'ordre géographique, on rencontre le chapitre relatif à »the route of Exodus» qui montre que la découverte de Pithom nous permet d'obtenir certaines dates fixes, de nature à appuyer, au moins en partie, les données du récit biblique, telles qu'on les accepte généralement.

Le livre proprement dit se termine avec un chapitre dédié à Ptolémée II dont les mérites rendus au commerce de l'intérieur de l'Afrique sont dûment relevés. La fondation de Ptolémaïs Théron — ville généralement placée entre Suakim et Massawah de nos jours — est mentionnée par l'auteur à propos de la stèle de Pithom, ce document si important au point de vue de l'histoire économique de l'Egypte ptolémaïque. Sous ce rapport, M. Naville constate, à l'aide de notre stèle, la parfaite exactitude de la thèse de M. Revillout suivant laquelle »under Philadelphos the standard of the coinage was silver».

Le volume clot en nous communiquant deux appendices, dont le premier et plus important contient la discussion engagée entre Naville et Mommsen à propos du site de Pithom et d'autres questions géographiques.

Les planches terminant le volume se présentent ici à peu près sous la même forme que dans la 3e édition, sauf pour la stèle de Pithom qui contient une série de modifications et d'améliorations très importantes[1].

K. P.

---

[1] Dans un futur numéro nous allons dresser une petite liste de conjectures relatives à ce document, conjectures que le *Séminaire d'Egyptologie d'Upsala* a pu établir grâce aux estampages obligeamment prêtés par M. Naville.



E. de Rougé

(1811—1872).

La physionomie du célèbre académicien auquel notre science doit tant de belles et bonnes découvertes ne doit point rester inconnue à la génération actuelle. C'est pourquoi nous en donnons ici une reproduction faite d'après une photographie que M. J. de Rougé, digne fils du grand orientaliste français, a bien voulu nous prêter pour cette circonstance.

Ägyptologische Untersuchungen von Dr. Alexander Dedekind, Wien 1902. Verlag von Wilhelm Frick.

Vorliegendes Werk enthält in drei Abtheilungen: 1) Formenlehre des Alt-Ägyptischen mit einer sprachwissenschaftlichen Einleitung. 2) Musivische Flachreliefs aus der Zeit Ramse's des Dritten und 3) Kleinere Untersuchungen.

Betreffs des ersten Theiles, der in Bezug auf die Umfassung der grösste ist, scheint es mir, dass der Verfasser ausser der Einleitung eigentlich nichts neues vorbringt, über die Resultate hinaus, die schon in der Hieroglyphischen Grammatik von H. Brugsch und in der Egyptian Grammar von Le Page Renouf vorliegen. Ja, man könnte fast behaupten, dass der Verfasser im grossen und ganzen keinen hinreichenden Bezug auf die Standard-Works dieser beiden Meister der Ägyptologie genommen hat. Natürlich kann es nicht meine Meinung sein, hiermit sagen zu wollen, der Umstand z. B., dass der Verfasser gegen die »32 tempora» der Grammatik Brugsch's polemisiert, könne dies beweisen. Im Gegentheil! Aber jedoch dürfte meine Behauptung begründet sein, und es geht dies unter Anderem auch daraus hervor, dass es »der Formenlehre» hier und dort an Vollständigkeit im Einzelnen mangelt. Ferner grössere oder kleinere Abweichungen von der gebräuchlichen Transkriptionsweise der Hieroglyphenzeichen finden sich hier und dort vor, was der Verfasser zweifellos hätte vermeiden können, wenn er z. B. die Grammatik Brugsch's zu Grunde gelegt hätte. Nur ein paar Beispiele: S. 156 Z. 15 liest man *her χeft sen* statt *ḥer ḥer-sen;* S. 157 Z. 18 *χeft* statt *χeft ḥer; ibid.* in der Lehre von den zusammengesetzten Präpositionen *emmet* statt *em baḥ;* S. 158 Z. 17 *her het* statt *ḥer àb*, vgl. Brugsch, Hierogl. Gr. § 275 d), § 277 und § 279 a). Ferner S. 158 Z. 13 *er ma* statt *er ges,* wie es Piehl schon längst dargethan hat[1].

Ich darf auch einen Einwand in Bezug auf die Exempelsammlung erheben. Es wäre wünschenswert gewesen, wenn der Verfasser in allen Belegstellen auf die entsprechende Literatur hingewiesen hätte, wo sie in ihrem Zusammenhang zu lesen sind.

[1] *Proceedings* vol. XII, S. 114—116.

Im grossen und ganzen ist dies wohl beobachtet worden, leider aber nicht überall. Einen guten Vorbild erbietet in dieser Hinsicht H. BRUGSCH in seiner Grammatik. Die wissenschaftliche Bedeutung eines derartigen Verfahrens, wie man es in der Grammatik Brugsch's findet, liegt klar.

Nach diesen einleitenden Worten erlaube ich mir zur näheren Betrachtung der verschiedenen Abtheilungen des vorliegenden Werkes zu übergehen, und ich lenke zunächst die Aufmerksamkeit auf die erste Abtheilung:

Die Formenlehre des Alt-Ägyptischen mit einer Sprachwissenschaftlichen Einleitung.

Man muss ohne Zweifel dem Verfasser dankbar sein für die interessante sprachwissenschaftliche Darstellung, die er in der Einleitung zu seiner Formenlehre liefert. Mit grossem Vergnügen habe ich dieselbe gelesen, und ich freue mich darauf, dieselbe einem jeden empfehlen zu können, der eine anschauliche sprachwissenschaftliche Übersicht wünscht. Nur einen Einwand muss ich erheben betreffs ein paar Worte, die auf der Seite 38 zu lesen sind. Es ist dort die Rede von den Buchstaben, womit das Koptische geschrieben wird. Und der Verfasser zeigt nach welchen Hieroglyphenzeichen die nicht-griechischen Buchstaben nachgebildet sind. Aber ϩ entspricht nicht nur dem hieroglyphischen 𓉔, sondern auch dem 𓎛. ϫ nicht »dem 𓎀 oder 𓍿«, sondern dem 𓆓, [Hieroglyphe]. Dass ϫ dem 𓍿 ursprünglich entsprechen könnte, ist mir leider nicht bekannt[1].

Nur diesen Einwand darf ich bei schnellem Durchlesen der Einleitung erheben. Ich gehe dann zu der »Grammatik der altägyptischen Sprache« über.

In der Erörterung von dem Gegenüberhalt des altägyptischen Schriftsystems zur chinesischen und europäischen Schreibweise begegnet dem Leser eine Resümierung wohlbekannter Thatsachen. Ich benutze mich der Gelegenheit auf *The Life-Work* of SIR PETER LE PAGE RENOUF vol. I hinzuweisen, wo in dem interessanten Kapitel: »Young and Champollion« (S. 145—173) eine derartige Darstellung gegeben ist. Und ferner weise ich auf das folgende Kapitel: »Hieroglyphic Studies« hin, was in diesem Falle zum Vergleich dienen kann. Es ist nicht vonnöten auf eine nähere Betrachtung dieser Darstellung des Verfassers einzugehen. Es genügt zu bemerken, dass die Erörterung von dem »Wesen der Hieroglyphen im Allgemeinen und im Besonderen«, wie auch die Abtheilung »Lautbilder und Deutbilder«, im grossen und ganzen nichts neues vorbringt. Im einzelnen darf ich jedoch einige Bemerkungen machen:

[1] vgl. STERN Kopt. Gr. § 26, 27.

S. 50 Z. 23 » ⲁ ā (wie ⲟⲩⲟ zu sprechen)». Warum? ist ḥā zu lesen. Das koptische ⲟⲩⲟϩ bezieht sich auf das Verbum ⲟⲩⲱϩ vgl.

Ibid. Z. 25 b, und in der Anmerkung» wenn als *b* zu lesen ist, so wird danach gesetzt», scheint mir zweifelhaft. ist unter den Silbenzeichen zu rechnen = *ba*, wie auch = *t'a*. Ferner »o» liest man gewöhnlich *ua*.

S. 57 (Anmerkung). Die Erklärung des Wortes *àb* = Durst ist nicht neu. PIEHL hat schon längst die Aufmerksamkeit auf den häufigen Missverstand dieses Wortes gelenkt und als das richtige festgestellt: das springende Kalb als Silbenzeichen aufzufassen [1].

S. 59 Z. 1. Das Beispiel »*tatu ent per ānχ ṡau amentu*» scheint mir nicht gut gewählt zu sein, da der Text hier verdächtig ist. Man könnte sich fragen, ob die Lesung »*amentu*» für die Gruppe die richtige sei. Ich glaube fast, dass dies nicht der Fall ist, sondern dass die Lesung *qenbet* vorzuziehen ist. Der Sinn des Textes ist hier unklar, und ich will deshalb anheimstellen, ob es geeignet sei, ein derartiges Beispiel zu wählen. Die Gruppe *tet ent per ānχ* bedeutet indessen nicht »ein dem königlichen Palaste zugetheilter Schriftgelehrter», sondern vielmehr ein *Hierogrammatischer Schreiber* [2].

S. 60 Z. 8. *men* ist nicht »das Bild eines Kammes», sondern ein Spiel.

Bevor ich zur Betrachtung des im engeren Sinne Grammatikalischen übergehe, erlaube ich mir einen Einwand zu erheben, hinsichtlich der Weise die ägyptische Grammatik als jede andere moderne zu behandeln. Ich glaube, dass es nicht richtig sei von den fünf Casus Nominativ etc. im Ägyptischen wie in den indogermanischen Sprachen zu reden. So weit mir bekannt ist, benutzt sich keine andere Grammatik dieser Terminologie, und man kann sogar sagen, dass es unnötig ist, der ägyptischen Sprache diese Modernisierung hinsichtlich der Termen aufzunötigen. Der Verfasser selbst behauptet (S. 66): »Es ist, wenn auch zweckmässig, doch nicht dringend nötig, im Ägyptischen von einem Dativ oder Accusativ zu reden», und ferner: »von einem Ablativ kann im Ägyptischen keine Rede sein». Ich glaube, man könne ohne Furcht behaupten, dass alle diese

[1] *Sphinx*, vol. I fasc. 1 S. 69.
[2] vgl. BRUGSCH *WB* IV S. 1577; II S. 451: *Hierogl. Gr.* § 383.

Termen mit einziger Ausnahme für den Genitiv in einer ägyptischen Grammatik unzweckmässig sind.

Nach dieser parentetischen Bemerkung fahre ich mit der Betrachtung der »Formenlehre des Altägyptischen» fort. Leider muss ich mich darauf beschränken, nur das gröbste zu behandeln. Die Zeit und der Raum im Verein erfordern beide, dass ich mich kurz fasse.

S. 63 Z. 2. ist nicht »der Rücktheil eines vierfüssigen Thieres mit dem Schwanz», sondern das abgezogene Thierfell mit dem Schwanz.

Z. 13. Die Transskription »*en χeftef nofer*» ist fehlerhaft: man lese: *en her-ef*[1] *nefer*.

Z. 23. Betreffs des Beispieles »*nen her erdat chetu raa* (= *er a*) *am chaf nib*» ist zu bemerken: 1) lautet nicht *nen*, sondern *àn*, wie es schon Le Page Renouf liest[2]. 2) betreffs der Gruppe , so steckt darin wahrscheinlich ein Fehler statt der richtigen = Veruntreuung. Zuschanzung; und die Übersetzung des ganzen Ausdruckes wird vielmehr lauten: »indem Veruntreuung zu meinem Besten von keiner seiner Lieferungsstuben stattfand».

S. 65 Z. 18. Die feminine Plural-Endung lautet dem Verfasser gemäss *tu*. So weit mir bekannt ist, ist diese Endung nicht sicher festgestellt. In jedem Falle lautet sie niemals *tu*, sondern vielmehr *ut*[3].

Z. 25. Die Transkription »*her hetu*» ist auch fehlerhaft statt der richtigen *her àbu*[4].

S. 70 Z. 2. »ma ist geben». Und ferner: »es ist diese Dativpartikel abgeschwächt worden aus dem Verbum *ma* geben». Es verhält sich vielmehr so, dass *ma* aus + zu erklären ist, also eigentlich = in der Hand. Auf dies bezieht sich das koptische ⲛⲧⲟⲧ⸗[5].

Z. 13. Betreffs des Beispieles »*nen uen mer datu*» etc. schwankt der Verfasser in der Übersetzung von »mer datu». Am besten wird dieser Ausdruck so übersetzt: Vorsteher vor fünf Personen, also wahrscheinlich ein Arbeitsgeber. Die Gruppe

---

1 Brugsch, Hierogl. Gr. § 275 b.
2 Egypt. Gr. S. 37 Z. 14.
3 Erman, Ibid. § 106.
4 Brugsch, Ibid. § 279 a.
5 Brugsch, WB II S. 597; IV S. 1668; vgl. auch Erman, Ägypt. Gr. (1894) § 312.

ist interessant dadurch, dass sie dem Forscher Auskunft giebt über die einzige Stelle, wo das Zahlwort 5 *ṭet* zu lesen ist.

Das folgende Kapitel, welches das Adjektiv behandelt, übergehe ich schnell. Ich erinnere nur an den unter den Ägyptologen gewöhnlichen Gebrauch, die feminine Pluralendung auch beim Adjektiv *ut* zu lesen, nie *tu*, wie es der Verfasser thut (S. 73 Z. 7, 10). Also, um sein Beispiel anzuführen, nicht »*mut nofrtu*», sondern *mut neferut*. Ferner ist nicht »das Bild der Harfe» (S. 72 Z. 12), sondern eine Art Saiteninstrument, nämlich die Laute.

Folgt darauf: Das Numerale.

Hinsichtlich der Zahl 1 behauptet der Verfasser (S. 78), dass *uata* dem koptischen ⲟⲩⲁⲧ entspricht, »welches im Koptischen gebraucht wird, wenn es prädicativ steht, für das Femininum .....». Dies ist wahrscheinlich ein Missverständnis. Dem altägyptischen *uata* entspricht das koptische ⲟⲩⲱⲧ[1], das sowohl für das Masculinum als für das Femininum gebraucht wird. ⲟⲩⲁⲧ ist nicht die Femininform von ⲟⲩⲱⲧ, sondern die Form des status pronominalis davon, das heisst die Form, welche ⲟⲩⲱⲧ vor den antretenden Suffixen annimmt. Ferner das Zeichen ist nicht »eine Art kleiner Barke» (!), sondern eine Art Harpune. Endlich, betreffs der Beispiele, ist folgendes zu bemerken:

S. 79 Z. 10. bedeutet nicht »Localbefund», sondern, wie es VON BERGMANN richtig auffasst, »die Revision» oder die gerichtliche Untersuchung[2].

Ibid. ist nicht *abmerau*, sondern *meru* zu lesen.

Z. 14. Die gruppe ist *semet*[3] zu lesen; wird als Determinativ aufgefasst.

Die Beschreibung der übrigen Cardinalzahlen übergehe ich mit Stillschweigen, nur dass ich gegen die phonetische Lesung der Zahlen 5 und 6 einen Einwand erheben darf. Die Zahl 5 lautet regelmässig *ṭua*, während die Lesung *tut* nicht sicher festzustellen ist. So weit mir bekannt ist, findet sich nur eine Stelle vor, welche eine derartige Lesung zulässt, und zwar in der Grabinschrift Ameni's in Benihassan, XII Dynastie, was auch von dem Verfasser (S. 85) erwähnt wird. Aber daraus geht

[1] STEINDORFF, Kopt. Gr. § 162.
[2] vgl auch BRUGSCH WB I S. 47.
[3] BRUGSCH, Ibid. VII S. 1066.

nicht hervor, dass die häufigste Lesung *tetu* wäre. Nie BRUGSCH nie LE PAGE RENOUF giebt diese Lesung.

Betreffs der Ordnungszahlen weise ich auf das Missverständnis hin, dass »der erste» nicht durch [hieroglyphs], wie es der Verfasser behauptet (S. 94), sondern durch [hieroglyphs] (vgl. das koptische ϩⲟⲩⲓⲧ) ausgedrückt wird. und ferner, dass *pa ari* allerdings in der Bedeutung »der zweite» zu finden ist. ob es aber sich so »in der Regel» verhält, scheint mir fraglich. — Das Kapitel über die Theilungszahlen enthält nichts bemerkenswertes. Den Ausdruck für $^1/_2$ in den Rechnungen hat jedoch der Verfasser ganz ausgelassen.

Über das Kapitel: die Pronomina, ist im grossen und ganzen nicht viel zu reden. weil der Verfasser meiner Meinung nach nur eine Aufzählung der Pronominalformen giebt. Was der Verfasser aber wahrscheinlich nicht weiss, das ist, dass das Pronominalsuffix der ersten Person fem. [hieroglyph], [hieroglyph] oder [hieroglyph] lautet. Es ist dies schon längst von PIEHL aufgewiesen worden[1]. Der Umstand. dass der Verfasser diese bedeutungsvolle Entdeckung nicht kennt, bewirkt, dass eine fehlerhafte Lesung überall dort sich einschleicht. wo das Pronominalsuffix der 1. P. sg. fem. sich vorfindet, z. B. S. 102 Z. 14 *taya boket,* statt *taiet bekt;* S. 130 (Anmerkung) *äua er mut na,* statt *auet er mut-net;* S. 136 Z. 17 *i ta na,* statt *i ta-net* etc.

Untersucht man näher die einzelnen Abtheilungen dieses Kapitels, folgen diese Bemerkungen:

S. 99. Hinsichtlich der Lesung der Pronominalsuffixe der 1. und 2. P. pl. ist die häufigste *n, ten* respective.

S. 100. Ebenso betreffs der Possessiv-Pronomina nicht *(per-) nu,* sondern *(per-)en.* Der Verfasser ist übrigens in diesem Falle inkonsequent, denn auf der Seite 99 lautet 2. P. pl *tenu.* auf der Seite 101 aber *ten,* vgl. per-ten (Z. 1). Man könnte die Frage aufstellen, ob es richtig sei, die Suffixe der 1. P. pl. *nu* und der 2. P. pl. *tenu* zu lesen, während das Suffix der 3. P. pl. *sen* lautet (vgl S. 99). Woher diese Inkonsequenz? Vgl. ausserdem S. 101 Z. 1 mit Z. 28. Ibid. Z. 29 mit S. 99 Z. 27.

S. 100 Z. 1. Wegen [hieroglyphs] vermisst man Auskunft über dessen häufigen Gebrauch als Subjekt, vgl. Pap. Harris N:r 1, z. B. Tafel III 2. 3.

Z. 26. [hieroglyphs] per-es »ihr Haus» ist Druckfehler statt [hieroglyphs], und (in der Anmerkung) [hieroglyph] ist nicht als »Muskel» aufzufassen, sondern als der Stachel des Skorpiones.

[1] *Sphinx,* vol. II, Fasc. II S. 75—78.

S. 105 Z. 9, 11. Betreffs der beiden Beispiele, die hier zu lesen sind, vgl. BRUGSCH, Hierogl. Gr. S. 21, wo sie sich in gleichartiger Übersetzung vorfinden. Hat der Verfasser sie dort geliehen?

Z. 32. Die Lesung *masi* ist fehlerhaft; man lese *se* statt *masi*[1].

S. 106 Z. 9. Das 𓇋𓐍 ist, behauptet Verfasser, »eine Zusammensetzung aus 𓇋 a *was* und 𓐍𓏏 *Ding*». So weit mir bekannt, bedeutet 𓇋 nie »was», sondern ist hier als das prostetische ả aufzufassen, wie man es häufig findet.

Gehen wir dann zum Kapitel: *Das Verbum im Altägyptischen mit Streiflichtern auf das Verbum im Semitischen»* über.

Es springt hier in die Augen, wie der Verfasser sich von allen anderen Grammatikern entfernt. »Das Altägyptische», behauptet er (S. 110), »kennt im Grunde genommen nur eine Zeitform». Und um seine Behauptung noch mehr zu bestätigen, erlaubt er sich mit der *Grammatik Brugsch's* Scherz zu treiben. Es mag wahr sein, dass die Aufstellung der Verbalformen in 32 Tempora unzweckmässig ist, doch glaube ich, dass BRUGSCH hiermit nicht beabsichtigt hat, das faktische Vorkommen *verschiedener* Tempora zu beweisen. Im Gegentheil! Liest man z. B. die Seite 39 z. 36 seiner Grammatik: »Indess ist es beim gegenwärtigen Stande der Wissenschaft noch nicht möglich in den verschiedenen Formen des ägyptischen Verbs die besonderen Modificationen der Zeit zu erkennen etc.», so dürfte wohl daraus hervorgehen, dass die Absicht BRUGSGH's nur die gewesen ist, eine übersichtliche Darstellung der im Altägyptischen existierenden Verbalformen zu geben, und dann ist eine besondere Darstellungsform dafür gewählt, ebenso gut wie jede andere. Als derartige *übersichtliche* Darstellung ist meiner Meinung nach auf die »32 Tempora» Brugsch's grossen Wert zu legen. — Das Resultat, zu welchem der Verfasser, wie es scheint, gekommen ist, nämlich dass das Altägyptische im Grunde nur eine Zeitform kennt, scheint mir fraglich. Ich weise auf die Worte Erman's hin[2], welche der Verfasser wahrscheinlich nicht gelesen hat.

Noch mehr springt in die Augen die folgende Behauptung des Verfassers: »Für das Hieroglyphisch-hieratische einen eigenen modus subjunctivus aufzustellen, wie solches BRUGSCH thut, liegt kein ausreichender Grund vor» (S. 133). Wie will der Verfasser dies erklären? Es verhält sich zwar so, dass im Altägyptischen keine besondere Verbalform als Ausdruck des Modus subjuncti-

[1] PIEHL, Zeitschrift 1887, S. 43.
[2] Ägypt. Gr. (1894) § 162.

vus sich vorfindet[1], es existiert aber jedoch ein solcher Modus, besonders durch Partikeln bezeichnet. Ich erinnere an die Partikel [hieroglyphs] (im Koptischen mit ⲛ̄ⲧⲉ wiedergegeben), die unter anderen sehr häufig gebraucht wird, um einen Modus subjunctivus auszudrücken. Die Frage so schnell, wie der Verfasser es thut, zu übergehen, so dass sie fast unbeantwortet bleibt, dürfte in einem Buche, das intituliert wird: »Ägyptologische Untersuchungen«, unzweckmässig sein.

In dem Folgenden werde ich eine nähere Betrachtung der verschiedenen Kapitel des »Verbums im Altägyptischen« unternehmen und so zu sagen eine Revision machen, besonders mit der Sammlung der Beispiele, die sich hier vorfinden.

S. 111 (Anmerkung). Hier sucht der Verfasser den Ursprung der koptischen Verbalsuffixe der ersten Person Singularis zu erklären. Es ist wahr, das das Verbum [hieroglyphs] reχ sich am häufigsten in der Form *reχ-kua* vorfindet, um eine abgeschlossene Handlung zu bezeichnen, ebenso wie im allgemeinen die intransitiven Verba. Wie dies aber mit dem Vorkommen des ⲧ im Koptischen zusammensteht, scheint mir fraglich. Es scheint, als ob eine Lücke der Beweisführung hier entstanden habe, eine Lücke, die besonders unglücksschwanger ist, weil der Verfasser als das Resultat dieser Erörterung aufstellt, dass »dieses ⲧ im Koptischen auch nicht bei jedem Verbum angewendet wird, sondern nur in ganz bestimmten Fällen angewendet, nämlich in denjenigen Fällen, wo von der Handlung des Subjects ausgesagt wird, das dieselbe aus innerm Antriebe heraus erfolgt ist» (!). »In diesem Falle steht im Koptischen das ⲧ.» Ich verstehe nicht, wie ein Ägyptolog, der das Koptische nur ein wenig studiert hat, dies behaupten kann. Dass ⲧ als das Suffix der ersten Person Sing. nur »in denjenigen Fällen, wo von der Handlung des Subjects ausgesagt wird, dass dieselbe aus innerm Antriebe heraus erfolgt ist, angewendet wird», ist Unsinn. Ich darf nicht viel darüber reden. Ich weise auf die koptische Grammatik Stern's hin, wo der Verfasser erforderliche Kenntnis im Koptischen erwerben kann, was dringend vonnöten zu sein scheint. Vielleicht könnte der Verfasser dann derartige ungeheure Fehler vermeiden wie denjenigen, dass ⲙⲉⲓⲧ »ich habe Liebe gefasst» heisst. So weit mir bekannt ist, existiert im Koptischen keine Form ⲙⲉⲓⲧ mit dieser Bedeutung, und ich kann nicht verstehen, wie es möglich sei, solch eine Form zu bilden, wenn man nicht zufälligerweise von den grammatikalischen Regeln im Koptischen ganz unwissend ist.

[1] Brugsch, Ibid. § 172.

S. 118 Z. 1. Die Lesung *uen* ist nicht gut. Gewöhnlich liest man *un*. Die phonetische Schreibung dürfte vielmehr sein.

Anm. Z. 31, 32. Die Gruppe ist *merti*-n[1] zu lesen statt des fehlerhaften *arui-nu*.

S. 119 Z. 2. ϣⲱⲡⲣ ist natürlich Druckfehler statt ϣⲱⲡⲓ.

Anm. Z. 5. Das Beispiel: *ha!, da her er uz to* ist wahrscheinlich betreffs der Gruppe fehlerhaft transkribiert aus dem Hieratischen. Man erwartet . Auch in Bezug auf die phonetische Lesung stecken hier ein paar Fehler, z. B. *uz* statt *ḥet'*. Ich werde den Satz transkribieren und die wahrscheinliche Übersetzung geben: *āha ṭi er ḥet' ta* = warte nun (hier), bis die Erde licht wird.

Ibid. Z. 21. Statt *saχayu suten* transkribiert man gewöhnlich *suten ān*.

Z. 30—31. Das Beispiel »*uzaf pu aten, uzaf pu aāḥ*« wird am besten so übersetzt: sein rechtes Auge (das) ist die Sonnenscheibe, sein linkes Auge (das) ist der Mond[2].

S. 121 (Anm. Z. 8). Das Beispiel »*āuf her χodeb*« etc. ist nicht treu wiedergegeben. Statt erbietet das hieratische Original .

S. 135 Z. 2. Die Gruppe ist dem hieratischen Original gemäss nicht zu finden.

Z. 5. In der Gruppe ist fehlerhaft statt , wie es der hieratische Text zeigt.

Z. 15. Die Gruppe ist ebenso fehlerhaft statt .

Z. 27. Statt *er mak* ist *er gesek* zu lesen.

S. 136 Z. 1. Statt zeigt der hieratische Text deutlich und klar *āṭebu*.

---

[1] Brugsch, WB II S. 675.
[2] Brugsch, WB I S. 312; vgl. auch Hierogl. Gr. § 124.

Z. 7. Der hieratische Text zeigt statt [hieroglyph] das Zeichen [hieroglyph] und statt [hieroglyph] das Zeichen [hieroglyph].

S. 141 (Anm. Z. 1, 2) »*neruu*» bedeutet nicht »Aasgeier«, sondern die »respectvolle Furcht».

S. 145 Z. 3 etc. Der Verfasser behauptet: »Das Koptische habe andere Passivbildungen als jene alte vermittelst *tu*. Da findet sich häufig die Endung ⲟⲩⲥ». ⲟⲩⲥ ist natürlich ein Druckfehler statt ⲟⲩⲧ. Doch wie stimmt diese Angabe mit den Worten STERN's: »Besondere Formen für das passive verb hat das ägyptische nicht ausgebildet»[1]. ⲟⲩⲧ als Endung ist zwar auf die im Hieroglyphischen üblichen Verbalformen *tu* und *tha* zurückzuführen, aber ⲟⲩⲧ (richtiger ⲏⲟⲩⲧ) findet sich in der Regel nur bei einer besonderen Art Verba vor, nämlich bei den Stämmen auf ⲟ unter ihnen die Causativa, und darf deshalb nicht als die »häufige Passivbildung» im Koptischen aufgefasst werden. Übrigens sind die Verbalformen mit der Endung ⲏⲟⲩⲧ, ⲏⲟⲩ besondere Qualitativbildungen mit in der Regel intransitiver Bedeutung. Betreffs der Frage von »ⲟⲩⲧ» als Passivbildung im Koptischen. ist eine tüchtige Modifierung vonnöten.

Zum Schluss folgen zwei Kapitel: die Adverbia und Conjunctionen und die Lehre von den Präpositionen.

Hier sind nur kleinere Bemerkungen zu machen, besonders hinsichtlich der Transkriptionsweise. Bevor ich dies thue, erlaube ich mir auf die *Egyptian Grammar* von P. LE PAGE RENOUF S. 31 f. hinzuweisen. Liest man dort die Darstellung Renoufs, findet man, dass der Verfasser dieselbe sogar Wort für Wort wiederholt hat, ohne seinen Autor zu citieren. Doch hier und dort ist der Verfasser derselben nicht treu gefolgt, ja man muss es sagen: er hat sie schlecht abgeschrieben. Wie soll man sonst folgende Missverständnisse erklären:

S. 147 Z. 3 *emmet* statt *em bah*[2].

S. 148 Z. 19. [hieroglyphs] *chera* statt [hieroglyphs] *ker*[3]. Die erstere Gruppe existiert, so weit mir bekannt ist, nicht.

Z. 22. *šelatuf* statt *šenā-tu-f*[4]. [hieroglyph] kann in dieser Stellung nur *šen* gelesen werden.

S. 149 Z. 29. [hieroglyphs] nen statt *an*[5].

S. 150 Z. 4. *em ta hetia* statt *em the āb-ā*[6].

[1] Kopt. Gr. § 474.
[2] Egyptian Gr. S. 31.
[3] Ibid. S. 34.
[4] Ibid. S. 34.
[5] Ibid. S. 37.
[6] Ibid.

Z. 10. *am nen* statt *àm*[1].

Z. 11. *am nenek aa hetik* statt *àm-ek āa àb-ek*[2], vgl. ebenso die Transkriptionsfehler, die in den beiden folgenden Beispielen zu finden sind.

S. 151 Z. 3, 5. Ich bemerke hier ein paar Unregelmässigkeiten: 1) statt zeigt der hieratische Text die Gruppe . 2) Betreffs des folgenden Beispieles zeigt der hieratische Text statt des fehlerhaften . 3) »*azat*» ist fehlerhaft determiniert. Das Determinativ wird aussehen. 4) *aua* (Z. 13) ist fehlerhaft. Man lese *auet*. vgl. oben.

S. 153 Z. 18. ist das koptische **on**, nicht **ωn**.

Im allgemeinen gilt betreffs des ganzen Kapitels, das die Adverbia, die Conjunctionen und die Präpositionen behandelt, dass es eine Kopie der Darstellung Renouf's, in seiner Grammatik S. 31—45, ist Hinsichtlich dieser Abtheilung des vorliegenden Werkes des Verfassers, kann es wenigstens nicht von »Ägyptologischen Untersuchungen» die Rede sein.

Hiermit ist die grammatikalische Darstellung abgeschlossen. Folgt dann eine längere Erörterung der Musivischen Flachreliefs aus der Zeit Ramses' des Dritten», welche ich schleunigst durchwandelt habe. Es kann hier nicht davon die Rede sein, auf eine nähere kritische Untersuchung einzugehen. Sei es genug zu erwähnen, dass der Leser in diesem Kapitel eine geniessliche Darstellung findet, die dazu gut geeignet ist, von einem jeden gelesen zu werden, der von kunsthistorischem Interesse beseelt ist.

Gehen wir also zum Gebiet der »Kleineren Untersuchungen» über. Hier findet der Leser: 1) Untersuchungen über das Wort für Glas im Altägyptischen. 2) Untersuchungen über das Wort . 3) Der Name Berenike in etymologischer Beleuchtung und 4) Genealogie des .

Die erste Abtheilung der »kleineren Untersuchungen» enthält einen Entwurf über das Wort für Glas im Altägyptischen, und der Verfasser sucht zu beweisen, dass das Wort — so von ihm aus dem grossen Papyrus Harris Nr 1

[1] Ibid.
[2] Ibid. S. 38

transkribiert[1] — die altägyptische Bezeichnung für »Glas, Glasur, Email» wäre. Nach einer längeren Erörterung, in welcher er sich besonders gegen Birch's Auffassung richtet, stellt er sein Resultat zur Entscheidung »der Fachgenossen» dar, ob es ihm geglückt ist, »eine bisher dunkel gebliebene Kategorie von den zahlreichen Registern des Papyrus Harris Nr 1 klar zu stellen». Es gebührt mir nicht, diese Entscheidung auszusprechen. Sei es genug zu erwähnen, dass das Resultat, welches der Verfasser zu erreichen wünscht, sehr plausibel zu sein scheint. Man könnte jedoch in Frage stellen, ob die sehr scharfe Kritik, welcher der Verfasser die Ausgabe Birch's unterziehen lässt, gerecht sei. Das Studium der Ägyptologie hat während der letzten Jahre grosse Vorschritte gemacht, und vieles ist von den jetzigen Gelehrten erklärt oder corrigiert worden, was zur Zeit Birch's dunkel und unerklärlich blieb. Ich weise nur auf die Worte des Verfassers (S. 209—210) hin, ohne dieselben widerlegen zu wollen. Zuerst thut der Verfasser einen Irrthum bei Birch dar. Es ist dort (S. 210) die Rede von dem Passus und von der irrthümlichen Erklärung Birch's in der Fussnote[2]. Birch's Auffassung ist hier zwar nicht richtig, aber die Erklärung des Verfassers von diesem Passus ist es auch nicht. PIEHL hat schon längst die richtige Transkription gegeben[3]. scheint mir an dieser Stelle aus dem Hieratischen nicht zu hervorgehen können, sondern nur , was deutlich durch mehrere derartigen Belegstellen bekräftigt wird, z. B. Tafel I, 1, 2; 42, 10; 44, 1 etc. Die hieratische Schreibung von zeigt hier immer sowohl das 𓏏 als das 𓈖 deutlich ausgeschrieben. vgl. Tafel I, 2; III, 1 etc. — Betreffs der Transkription des Wortes für Glas, bemerkt der Verfasser auch einen Fehler in der Ausgabe Birch's. Statt des Zeichens bei Birch erfordert der Verfasser . Ich erlaube mir die Richtigkeit dieser Veränderung zu bezweifeln. Es verhält sich zwar so, dass eine trügerische Ähnlichkeit mit Bezug auf die hieratische Schreibung dieser beiden Zeichen sich vorfindet, aber im grossen Papyrus Harris Nr 1 zeigt sich doch zwischen ihnen ein gewisser Unterschied. Ich weise auf die Tafel III, 2

[1] Das Zeichen ist natürlich fehlerhaft statt .

[2] P. 20, Anm. 5.

[3] Diction. du Pap. Harris N° 1 S. 113.

hin als ein gutes Beispiel um die Verschiedenheit der beiden erwähnten Zeichen zu veranschaulichen. PIEHL zeigt[1] auch dieselbe Transkription wie Birch. Und ferner in der Erörterung des Wortes für »Glanzstätte» (z. B. S. 224) begegnet uns kein Einwand gegen das Vorkommen von , obschon auch in der hieratischen Schreibung dieses Wortes das Zeichen mit dem verbunden wird, zwar nicht durch »einen leicht, keck und schmuck hingemalten Bogen», sondern auf einer ganz einfachen Weise (vgl. Tafel 28, 7 und 29, 5) — hier aber zeigen die Varianten auf die Nothwendigkeit zu transkribieren. Natürlich kann es meine Meinung nicht sein, die Transkriptionsweise des Verfassers als fehlerhaft zu proclamieren. Aber diese Erwägungen haben sich mir bei der Lesung aufgedrängt.

Auch betreffs der »Darlegung der phonetischen Äquivalente der Schriftzeichen des Wortes » erhebe ich einen Einwand. Ich glaube nicht, dass »das Zeichen hier den Lautwert hat, geschweige denn die Angabe der phonetischen Lesung *šat* für die Gruppe oder (vgl. 212, 216). Diese beiden Gruppen sind nicht *šat*, sondern vielmehr *mat'it*[2] zu lesen. Wie der Verfasser aus der Tafel 67, 2 des grossen Papyrus Harris N:r 1 die Gruppe (vgl. S. 216) statt der richtigen [3] hat hervorzaubern können, bleibt unerklärlich.

Ferner die Gruppe , »die kürzeste Schreibung für das Wort Glasur», wie der Verfasser (S. 215) behauptet, scheint mir eine ganz verschiedene Bedeutung zu haben. Warscheinlich ist dies Wort auf eine andere Wurzel zu beziehen. Es geht mit dem *hemt* die Künstlerschaft[4] gut zusammen. Die phonetische Lesung der Gruppe lautet deshalb *hemt*, und die Bedeutung dürfte wahrscheinlich »ein künstlerisch geschnittener Stein»[5] sein. Endlich bemerke ich das Zeichen (S.

[1] Diction. du Pap. Harris N° 1 S. 13.
[2] BRUGSCH, WB. VI, S. 862.
[3] PIEHL, Diction. du Pap. Harris N° 1 S. 39.
[4] BRUGSCH, WB. V S. 206.
[5] Ibid. S. 205.

216 Z. 12), das mir zweifelhaft scheint. Die Stelle ist auf verschiedene Weise transkribiert. Die angemessenste ist zweifellos die Transkription, welche Piehl[1] giebt.

Die darauf folgenden Abtheilungen übergehe ich mit Stillschweigen. Die Erklärung des Wortes als »Repräsentationsstätte» oder Glanzstätte» dürfte nicht unmöglich sein. und hinsichtlich »der durch das Decret von Kanopus anbefohlen gewesenen plastischen Symboldarstellungen des Namens *Berenike* in etymologischer Beleuchtung» übergebe ich den ausgezeichneten Vertretern der Ägyptologie ihre Meinungen zu sagen. Es bleibt also übrig ein paar Worte über die letzte der »kleineren Untersuchungen»: *Genealogie des* zu sagen.

Es springt sogleich in die Augen die scharfe rücksichtslose Kritik gegen den ausgezeichneten Ägyptolog Dr. Ernst v. Bergmann. Fast auf jeder Zeile des Aufsatzes begegnet uns der Name v. Bergmanns, und zwar in engster Verbindung mit sehr scharfen Anmerkungen, die hier und dort sogar einen persönlichen Charakter annehmen. Und warum dies Verfahren? Die Streitfrage scheint mir gar zu unbedeutend um die heftigen Ausfälle zu erklären. Es handelt sich um den Namen der Mutter Nimrod's. Es ist wahr, dass v. Bergmann in seinen Hieroglyphischen Inschriften hinsichtlich des Textes der Statue des königlichen Sohnes des Ramses Nimrod ein paar Versehen macht, er sucht sie aber in seinem Aufsatze (Zeitschrift 1890) zu berichtigen. Lesen wir aufmerksam diesen Aufsatz, so stellt sich die Behauptung v. Bergmanns als eine Thatsache dar, dass *Puršns* die Mutter Nimrod's war. Es geht diese Thatsache nicht deutlich aus der Erörterung des Verfassers hervor, und deshalb darf sie hier erwähnt werden. Jetzt ist der Verfasser zu einem anderen Resultat in Bezug auf die phonetische Lesung des Namens der Mutter Nimrod's gekommen. Vielleicht ist es ihm verstattet worden unter glücklicheren Umständen als v. Bergmann die Statue zu studieren. Das Resultat bleibt ein anderes, und es gilt also v. Bergmann zu corrigieren. Die Lesung des Namens der Mutter Nimrod's, bemerkt der Verfasser, lautet *Pi-to-raš-nes*. nicht, wie v. Bergmann angegeben hat, *Puršns*. Natürlicherweise liegt hier eine Verschiedenheit vor, die von grosser Bedeutung ist, aber um diese Bemerkung der wissenschaftlichen Welt darzubringen, hätte der Verfasser sich nicht dazu hergeben dürfen. derartige herabwürdigende Ausdrücke über einen Verstorbenen zu gebrauchen. Vielleicht hätte Dr. E. v. Bergmann selbst dies Missverständnis in seinem Aufsatze (Zeitschrift 1890) corrigieren können, wenn er länger gelebt hätte. Wer sich nicht unter der

[1] Diction. du Pap. Harris N° 1 S. 13.

Anzahl der Lebenden befindet, ist nicht selbst im Stande sich gegen unrechtmässige Anschuldigungen zu vertheidigen. Darum gebührt es uns allen, uns des denkwürdigen Spruches: *de mortuis nil nisi bene* zu erinnern. Dr. E. von Bergmann ist unter diesen gewissenhaften Arbeitern auf dem Gebiet der Ägyptologie zu rechnen, die durch ihr Hinscheiden einen grossen leeren Raum hinterlassen, und er hat sich gewiss einer anderen Verurtheilung verdient gemacht, als die, welche hier unrechtmässig ausgesprochen worden ist.

* * *

Ein allgemeines Urtheil über das Werk des Verfassers auszusprechen erlaube ich mir nicht hier, besonders aus dem Grunde, dass jeder Ägyptolog, der das oben besprochene Buch durchwandelt hat, gewiss dasselbe nach Verdienst schätzt. Doch kann ich mich nicht davon erwehren, die Frage aufzustellen, ob und inwiefern die Behandlung der ägyptischen Grammatik, welche der Verfasser im Haupttheile seines Buches liefert, der ägyptologischen Wissenschaft nützlich sein kann? — Die Antwort hierauf dürfte gewiss verneinend sein: In keiner Weise nützlich! Und die Rechtmässigkeit einer derartigen Antwort dürfte einem jeden durch die oben dargestellten Bemerkungen klar hervorleuchten.

Upsala 1903.

Ernst Andersson.

XIVe Congrès International des Orientalistes.

Le Congrès des Orientalistes de Hambourg, en 1902, a désigné Alger comme siège du XIVe Congrès, qui doit avoir lieu en 1905, pendant les congés de Pâques, et M. le Gouverneur Général de l'Algérie a bien voulu accorder son haut patronage à cette manifestation scientifique.

Le Comité d'organisation est ainsi composé:

Président: M. René BASSET, Correspondant de l'Institut. Directeur de l'Ecole Supérieure des Lettres d'Alger, 77, rue Michelet. Mustapha.

Vice-Présidents: MM. J.-D. LUCIANI, Directeur du Service des Affaires Indigènes au Gouvernement Général de l'Algérie
MESPLÉ, Professeur à l'Ecole Supérieure des Lettres, 17, rue Saint-Augustin, Alger.
BOU KANDOURA, Mufti hanéfite d'Alger, Mosquée de la Pêcherie.

Secrétaire Général: M. Edmond DOUTTÉ, Chargé de cours à l'Ecole Supérieure des Lettres, Parc de Fontaine-Bleue. Mustapha-Supérieur.

Secrétaires-Adjoints: MM. CHAMBIGE, Administrateur de commune mixte, Chef du bureau au Service des Affaires Indigènes du Gouvernement Général de l'Algérie.
YVER, Chargé de cours à l'Ecole Supériere des Lettres, 21 ter, rue Clauzel, Mustapha.
CHERCHALI, Rédacteur au »Mobacher«.

Trésorier: M DAVID, Ccef du Secrétariat particulier de M. le Gouverneur Général de l'Algérie, au Palais d'hiver.

Trésorier-Adjoint: M. ETTORI, Chef du Service du Matériel au Gouvernement Général de l'Algérie.

Membres du Comité: MM. DELPHIN, Directeur de la Médersa d'Alger, 25 boulevard Bugeaud, Alger.

GSELL, Correspondant de l'Instititut, Professeur à l'Ecole Supérieure des Lettres, Directeur du Musée d'Alger, 77, rue Michelet, Mustapha.

Commandant LACROIX, Chef du Service des Affaires Indigènes et du Personnel Militaire du Gouvernement Général de l'Algérie, 12, rue Bourlon, Mustapha.

WAILLE, Professeur à l'Ecole Supérieure des Lettres, 30, rue Dupuch, Alger.

BEN CHENEB, Professeur à la Médersa d'Alger.

BEN SMAIA, Professeur à la Médersa d'Alger.

Le Congrès comprendra les sections suivantes:

I. — Inde; Langues Aryennes et Langues de l'Inde

Président: M. SENART, Membre de l'Institut.

Secrétaire: M. V. HENRY, Professeur à la Faculté des Lettres de Paris.

II. — Langues Sémitiques

Président: M. Philippe BERGER, Membre de l'Institut, Professeur au Collège de France, 3, quai Voltaire, Paris.

Secrétaire: M. FOSSEY, 1, avenue de l'Observatoire, Paris.

III. — Langues Musulmanes (Arabe, Turc, Persan)

Président: M. René BASSET, Correspondant de l'Institut, Directeur de l'Ecole Supérieure des Lettres d'Alger, 77, rue Michelet, Mustapha.

Secrétaire: M. DELPHIN, Directeur de la Médersa d'Alger, 25, boulevarde Bugeaud, Alger.

IV. — Egypte; Langues Africaines; Madagascar

Président: M. LEFÉBURE, Chargé de cours à l'Ecole Supérieure des Lettres d'Alger, 94, rue de Lyon, Mustapha-Belcourt.

Secrétaire: M. HÉRICY, Professeur au Lycée d'Alger.

M. BOULIFA, Répétiteur de langue kabyle à l'Ecole Supérieure des Lettres d'Alger.

V. — Extrême-Orient

Président: M. CORDIER, Professeur à l'Ecole des Langues Orientales vivantes, 54, rue Nicolo, XVI[e].

Secrétaire: M. COURANT, Maître de conférences à l'Université de Lyon, chemin du Chancelier, 3, Ecully, (Rhône).

VI. — Grèce et Orient

Président: M. DIEHL, Professeur à la Faculté des Lettres de Paris, Paris, 67, rue de Seine.

Secrétaire: M. Bréhier, Professeur à la Faculté des Lettres de Clermont-Ferrand.

VII. — Archéologie africaine et Art musulman

Président: M. Gsell, Correspondant de l'Institut, Professeur à l'Ecole Supérieure des Lettres d'Alger, Directeur du Musée d'Alger, 77, rue Michelet, Mustapha.

Secrétaire: M. le Baron de Vialar, directeur-adjoint du Musee d'Alger.

Les titres des communications scientifiques destinées à être lues au Congrès devront être envoyés, soit au Président de la section à laquelle elles ressortissent, soit au Secrétaire général ou aux Secrétaires-adjoints.

Le montant de la cotisation est fixé à vingt francs: les femmes ou parentes de congressistes accompagnant ceux-ci auront droit à une *carte de dame* du prix de dix francs. Cette carte donnera droit à toutes les réductions et prix de faveur qui seront éventuellement consentis aux membres du Congrès par les Compagnies de transports et autres, mais elle ne donnera pas droit aux publications du Congrès.

Les correspondances et les demandes de renseignements touchant le Congrès devront être adressées au Secrétaire général ou aux Secrétaires-adjoints.

Les adhésions peuvent dès maintenant être adressées au Trésorier: elles doivent être accompagnées du montant de la cotisation, faute de quoi elles seront considérées comme non avenues. Pour la commodité des futurs congressistes, elles pourront également être adressées:

à Paris, à M. Leroux, libraire, 28, rue Bonaparte, VIe.

Le Président du Comité d'organisation.
René Basset.

Le Secrétaire Général du Comité,
Edmond Doutté.

H. SCHACK-SCHACKENBERG, Zur Grammatik der Pyramidentexte II: Die formbildenden Elemente der altägyptischen Grammatik. Leipzig Hinrichs. 1902 (Aegyptologische Studier. Fünftes Heft). Prix: 7 marcs.

Ce travail, écrit avec beaucoup de piété, a pour but de montrer au lecteur les grands avantages résultant pour lui et pour la science des études publiées par M. Sethe sur le verbe égyptien. Tout en reconnaissant la parfaite bonne foi de l'auteur, il nous est néanmoins impossible de nous associer à ses vues sur les lettres , et en guise de consonnes, notre propre expérience indiquant un résultat tout opposé comme devant s'admettre dans la matière. Aussi, lorsque (p. 135) l'auteur prétend que les noms gréco-romains *Ptolemaios*, *Arsinöe* et d'autres s'écrivent en égyptien à l'aide sémivoyelles pour désigner les lettres *o*, *a*, *e* etc., c'est là évidemment une hypothèse qu'il faudrait prouver: car rien n'empêche de voir dans ces lettres, comme nous le faisons d'accord avec beaucoup d'autres savants, des voyelles. — Le pseudoparticipe que nous croyions avoir définitivement écarté, tant pour le copte que pour l'ancien égyptien [voir en dernier lieu *Sphinx* VII, p. 62—64], reparaît dans l'ouvrage de M. Schack qui cependant en a modifié le nom en l'appelant *Præteritum qualitativum*.

En parlant d'une parenté possible entre l'égyptien et le nubien, l'auteur l'admet positivement comme certaine, et il cite en faveur de son acception une longue série d'exemples comprenant des mots égyptiens et leurs supposés équivalents nubiens; mais quoique certains de ces raprochements paraissent très spécieux, je décline d'énoncer, pour ma part, une opinion arrêtée dans la matière.

Bien que, sur plus d'un point, l'ouvrage nous mette dans une perplexité fort gênante, surtout comme nous soutenons, dans beaucoup de cas, des vues fort différentes de celles de l'auteur, il est juste de reconnaître que son livre se lit avec grand intérêt et même profit par quiconque aime à s'engager dans l'étude comparée des langues, vieilles ou modernes. La manière consciencieuse dont l'auteur a recueilli et dressé, sous forme de listes, un certain nombre de faits grammaticaux ayant trait à la plus ancienne période de la littérature égyptienne, donne d'ailleurs à son livre une valeur considérable de document scientifique.

K. P.

———

FRANCOIS CHABAS, Oeuvres Diverses. Tome deuxième (Tome dixième de la Bibliothèque Egyptologique publiée sous la direction de Maspero). Paris. Leroux 1902. 460 pages gr. in-8°. *Prix:* 15 fr.

En rendant compte, dans cette Revue[1], de la première partie des Oeuvres Diverses de Fr. Chabas, nous avons eu l'occasion de caractériser, d'une manière générale, les propriétés inhérentes à la méthode de cet éminent égyptologue français. Cela nous dispense maintenant de nous occuper longuement de ce thème, d'ailleurs si attrayant à chaque personne faisant de l'histoire de notre science un de ses sujets de prédilection.

Des seize mémoires insérés dans le présent volume de la Bibliothèque Egyptologique, celui qui l'introduit est un des plus importants et a pour titre »Traduction et analyse de l'inscription hiéroglyphique d'Ibsamboul, contenant le récit d'un épisode de la guerre de Ramsès II contre la confédération des Hitas«. Originairement paru dans la *Revue Archéologique* (1859, tome XV), cet ouvrage a provoqué, lors de sa première apparition, une vive agitation parmi les collaborateurs de ce périodique important: la vivacité du ton qui y regnait détermina même la retraite d'une partie des savants composant l'état-major des collaborateurs de cette feuille respectable. Pour notre part, nous trouvons que l'article en question, quoique un peu rude, ne contient rien qui ne puisse se dire dans un milieu honnête mettant les intérêts de la science au-dessus de toute autre préoccupation. Aussi faut-il reconnaître que la rédaction de la Revue Archéologique avait parfaitement de quoi insérer cet ouvrage de Chabas qui restera toujours un des ornements de cette publication illustre, à tel point l'auteur en a bien fait sa besogne et comme auteur et comme critique.

La plus grande partie du dit mémoire est consacrée à une étude analytique de l'inscription d'Ibsamboul, étude qui — après cinquante ans bientôt revolus — offre encore à ce moment un témoignage éclatant de l'habilité de son auteur auquel l'égyptologie doit tant de belles découvertes. Parmi celles-là nous relevons, comme un exemple, dans l'article qui nous occupe, la vraie

[1] *Sphinx* IV, pages 34—39 (avec le portait de Chabas).

lecture du signe ⸺, que Champollion avait lu à tort tantôt *ouo*, tantôt *rot*, mais que Chabas ici prouve être à lire H' (ou comme nous disons, selon la transcription de Lepsius, χ). Il est curieux de voir, par cette étude, quel rôle important jouait, à cette époque, BIRCH, que les jeunes égyptologues anglais de nos jours traitent presque de quantité négligeable. Chabas fait ici remarquer entre autres que le nom »les Annales de Thotmès III» — dont nous désignons couramment un document bien connu en égyptologie — a été créé pour ce document par Birch. Celui-ci est aussi nommé comme auteur du sens »tente, pavillon de guerre» du groupe [hiéroglyphes] (p. 25), »du phonétique **an** pour le signe [hiéroglyphe], de l'opposition qu'il y a entre [hiéroglyphes] et [hiéroglyphes] etc. etc. — Vis-à-vis de DE ROUGÉ, Chabas se montre, partout dans cet ouvrage, de la plus grande courtoisie, il en reconnaît plus d'une fois les mérites comme déchiffreur. Contre François Lenormant notre auteur emploie par contre des paroles bien sévères, et nous pensons que l'égyptologie doit lui savoir gré de sa candeur envers cet écrivain: si l'on avait alors consacré plus d'attention aux remontrances de Chabas, François Lenormant aurait peut-être plus pris à coeur les paroles de son éminent compatriote, ce qui lui eût évité, plus tard vers la fin de sa vie, bien des ennuis causés par un trop grand penchant pour le fantasque. Du reste, le point de départ de la recherche de Chabas, c'est justement l'ignorance manifestée par Lenormant fils par rapport au texte d'Ibsamboul, dont il a méconnu et dénaturé la teneur. Après comparaison faite entre les deux explications, celle de Fr. Lenormant et celle de Chabas, nous nous voyons forcé à admettre l'exactitude et l'à-propos des paroles dont celui-ci caractérise, en résumé, l'article de l'autre. Voici les paroles en questions »Quant à l'œuvre de M. Lenormant, je n'ai pas le courage d'en faire ressortir les incohérences. En la lisant, j'ai hésité à croire qu'elle fût applicable à l'inscription d'Ibsamboul, et mon hésitation n'a cessé qu'à l'inspection de quelques lambeaux de traduction de différents textes, dans lesquels M. Lenormant me paraît avoir suivi une marche tout aussi peu critique. Ce sont bien là les fruits de la méthode que j'appellerai imaginaire, faute d'une expression qui rende mieux ma pensée».

»S'il était vrai que les deux traductions que je viens d'opposer l'une à l'autre fussent également possibles à des disciples de Champollion, si l'erreur pouvait prendre des proportions pareilles, oh! alors disons adieu aux espérances qui ont salué la découverte de cet homme de génie; n'espérons pas être jamais en mesure de proposer à la saine critique des résultats dignes d'attirer son attention; n'affirmons rien: rien de la langue, rien de l'histoire, rien de la mythologie, rien de la géographie. Que les hiéro-

glyphes retombent dans leur oubli séculaire et que le nom de Champollion s'efface de la mémoire des hommes! Comment! ce que l'un de ces prétendus interprètes rend par *s'assoir sur un trône d'or*, un autre l'explique par *dérober des trésors*, et c'est là peut-être une des moindres différences de deux versions d'un même texte. De part et d'autre, nulle apparence de tâtonnement; tous les deux affirment leur œuvre et la commentent: ils semblent également sûrs d'eux-mêmes: Émules de Klaproth et de Goulianoff, recommencez vos attaques! jamais vous n'eûtes aussi beau jeu.»

»Comme on le voit, je n'hésite pas à poser carrément la question. Travailleur indépendant, je n'ai rien à demander à l'égyptologie au délà de la satisfaction d'une passion profonde pour cette étude si attrayante. Depuis six ans, j'y consacre les instants trop courts que me laissent les travaux de ma profession. et je suis arrivé seul, sans système préconçu, sans parti pris, libre de toute influence, à reconnaître la certitude rigoureuse du système de Champollion et les moyens de l'appliquer avec fruit. Je me sens en mesure de faire passer ma conviction dans l'esprit de tout homme intelligent et sans préjugés, et j'affirme qu'une traduction comme celle de M. Lenormant est absolument impossible, que jamais, par aucune considération dérivée des principes de Champollion, le traducteur ne pourra justifier les sens qu'il a adoptés, ni même expliquer ou atténuer ses erreurs. Un débutant dans l'étude avouera, s'il est de bonne foi, son impuissance à traduire, mais ce n'est qu'en abdiquant son titre de disciple de Champollion qu'il pourrait se permettre de défigurer un texte en y substituant les rêveries de son imagination.»

Ces paroles provoquaient un vif ressentiment parmi les nombreux amis des Lenormant, père et fils, et on n'hésitait par conséquent pas à faire sentir au nouveau venu qui du fond de sa »province» lançait de pareils anathèmes contre un des savants de carrière de la capitale, qu'il allait trop vite en besogne. Mais l'expérience a montré plus tard que Chabas avait pleinement raison dans son jugement un peu rigoureux et, à la fois, que sa traduction du texte d'Ibsamboul constituait un véritable progrès pour l'égyptologie.

Il nous entraînerait trop loin de relever tout ce qui dans cet article de Chabas mérite d'être noté et approfondi par les jeunes de notre science, qui ne se font guère une idée des difficultés qui, il y a cinquante ans, arrêtaient pour ainsi dire, à chaque pas les efforts des adeptes du système de Champollion dont la vérité était souvent révoquée en doute par des jaloux ou des ignorants, partisans des chimères prétentieuses enfantées par les Spohn ou les Seyffarth. Chabas s'occupe ici longuement de ces tribulations de l'égyptologue d'alors.

Si le premier article du volume de Chabas, entre autres, met nettement en relief les mérites de l'égyptologue anglais BIRCH, le second article du même recueil attire l'attention sur les travaux d'un autre savant anglais — GOODWIN. En effet, c'est lui qui est l'auteur de ce dernier article »Sur les papyrus hiératiques», dont l'intérêt et l'importance avait déterminé Chabas à l'incorporer avec la littérature française. L'égyptologue français s'est chargé lui-même, dans ce cas de la tâche de traducteur et il a pourvu l'ouvrage de son collègue anglais d'une préface destinée à dissiper »d'énormes erreurs, dont le moindre inconvénient était de discréditer la science du déchiffrement des hiêroglyphes et de compromettre les intérêts religieux qu'on croyait servir». Chabas fait allusion, par ces paroles, aux traductions livrées par le Révérend D. S. Heath, dans l'ouvrage intitulé: *The Exodus Papyri*, de cinq des papyrus du Musée Britannique. Le dit ecclésiastique, selon les termes dont il se sert, avait *emporté d'assaut* la langue égyptienne. »Entraînée par un décevant mirage, il ne prit ni le temps ni le soin d'organiser sa conquête et se hâta un peu trop d'annoncer au monde sa grande découverte des papyrus de l'Exode. Dans la réalité, les traductions du savant anglais étaient erronées et les rapprochements bibliques reposaient sur des contresens.»

Charles Lenormant ayant présenté ces traductions comme des résultats scientifiques pendant ses conférences au Collège de France de l'anné 1857, Chabas crut devoir protester énergiquement contre cette imprudence qui avait d'ailleurs entraîné d'autres dans la même voie.

C'est avec de pareilles paroles d'introduction que Chabas présente la traduction de l'ouvrage de son collègue anglais à ses compatriotes français, et il fait comprendre par là l'utilité considérable de la publication de cette traduction, appelée à dissiper des erreurs sérieuses par rapport aux relations des Israëlites avec l'Egypte. L'article en question de Goodwin est du reste une œuvre classique qui a servi longtemps aux amis de notre science d'introduction dans l'étude de l'hiératique, et qui encore à ce moment s'étudie avec fruit. Qu'on examine p. ex. l'analyse fournie (à la fin de l'article) du pap. Sallier I, V, 11 et suiv., et l'on verra que ceux qui, après Goodwin, ont traité le même morceau, en général n'ont fait que le suivre de très près, sauf quelques très rares points. Certaines recherches d'ordre lexicographique — p. ex. celle relative au radical *sau* (p. 87 et suiv.) — mériteraient sans doute de servir de modèle à quelques-uns de nos lexicologues actuels en égyptologie qui, sans avoir une idée exacte de la méthode à suivre sur le domaine de la lexicographie, se sont néanmoins chargés de nous pourvoir d'un nouveau dictionnaire.

Vient maintenant une série de quatre petites notes, extraites de diverses revues qui comptaient Chabas parmi leurs collaborateurs. La première de ces notes relative à »un poids égyptien de la collection de M. Harris», résume — cela va sans dire — d'une manière très nette les résultats obtenus par rapport aux poids employés en Egypte ancienne.

»De la circonsision chez les égyptiens», la seconde de ces petites notes, attire l'attention des savants sur un bas-relief découvert par Prisse d'Avenne au »petit temple de Chons dépendant du temple de Maut» à Karnak, bas-relief qui montre distinctement comment on met à exécution l'opération en question.

»Le cèdre dans les hiéroglyphes» a pour but de démontrer que l'arbre en question est celui que les textes appellent *āš*, dont le rôle d'ailleurs reste encore à déterminer; s'il ne faut pas y voir l'*accasia,* comme le pensent p. ex. MM. LORET, WOENIG et d'autres encore.

»Scène mystique peinte sur un sarcophage» traite d'un sujet mythologique ou plutôt religieux, à l'occasion duquel l'auteur avec autorité aborde certains points capitaux du *Livre des morts.*

Ces quatre petits articles sont suivis d'un mémoire de longue haleine relatif aux »papyrus égyptiens hiératiques du Musée d'Antiquités des Pays-Bas à Leide». L'auteur nous donne ici une série de notices sommaires expliquant la teneur principale des manuscrits hiératiques appartenant à cette collection importante, provenant tous — à l'exception d'un seul document — de la vente Anastasy. Tous les égyptologues ayant étudié ces textes ont dû consulter l'introduction dont Chabas les a munis, dans et par ses notices. Celles-ci ont donc joué un rôle capital dans le développement de notre science, fait qui est généralement reconnu, quand même, quelquefois, on semble l'avoir oublié.

Après une note en anglais »sur quelques singularités de la médecine égyptienne», — note dans laquelle Chabas, entre autres, parle de »copropathy» comme une branche de la médecine égyptienne — et une autre note »sur la longévité prétendue des égyptiens», où il est question incidemment du chiffre *cent dix ans* qui dans les inscriptions est donné comme la »limite de faveur» de la vie humaine, nous tombons sur un long article s'occupant (pp. 183—230) des »Inscriptions relatives aux mines d'or de Nubie». Cet article, qui traite de la *stèle de Koubân*, est pour ainsi dire la suite du mémoire relatif aux textes historiques[1] de Rédésiéh, mémoire dont le vol. I des Oeuvres de Chabas fournit une reproduction. L'auteur a joint à son étude de la

[1] Un de ces textes se voit traduit ici pp. 187—189. C'est le texte ayant directement trait à la fondation du temple et de la citerne qui s'y trouvait.

stèle de Koubân une note relative à »la carte égyptienne des terrains aurifères». Cette note décrit la carte en question de laquelle un facsimilé a été reproduit dans l'ouvrage; il faut seulement regretter que les lettres majuscules A. B, C, D etc. de la description ne se retrouvent point sur la carte, ce qui fait l'étude de la »note» particulièrement difficile. Un point capital de cette note c'est d'ailleurs l'examen des noms des points cardinaux en égyptien, à l'occasion duquel Chabas identifie heureusement les vocables pour droite et gauche dont Champollion avait renversé le sens d'une manière inexacte.

Puis vient une notice, intitulée »Observations sur le chapitre VI du Rituel Egyptien», où l'auteur, se servant, comme point de départ de son étude, d'une statuette funéraire du Musée de Langres, traite fort habilement de ce chapitre si difficile du Livre des Morts. En comparant les résultats obtenus ici par Chabas avec ceux qui se dégagent de l'examen auquel, bien plus tard, notre collègue Loret s'est livré pour le même texte funéraire, on ne peut que rendre les plus grands hommages à la pénétration déployée dans ce cas par le premier.

Le mémoire qui suit celui-là a pour sujet »Recherches sur le nom égyptien de Thèbes», et contient une foule d'observations excellentes, bien que le résultat en reste suranné et inadmissible. En lisant le groupe *obé* et en le rapprochant du grec Θήβη, l'auteur n'est plus approuvé pas les égyptologues.

Plus loin, nous tombons sur »les papyrus hiératiques de Berlin», étude classique qui a été le point de départ de toutes les recherches publiées depuis sur ces documents importants. L'espace restreint dont nous pouvons disposer ici ne nous permet aucunement d'entrer dans un compte rendu détaillé de ce mémoire particulièrement plein de mérite. Il suffit de relever cette fois que, malgré le progrès de l'étude de l'hiératique et spécialement nonobstant l'augmentation de nos connaissances de la teneur des documents hiératiques de Berlin, le traité que Chabas a consacré à ceux-ci reste toujours une source à consulter indispensable à l'égyptologue.

Le volume se termine par trois articles séparés qui concernent un même sujet et par leur forme énergique et leur langage un peu violent se distinguent de la presque totalité des autres mémoires y insérés. Ils s'occupent de la découverte de »la nouvelle table» d'Abydos — celle du temple de Séti I — et de la publication qu'en avait fait Dümichen dans la *Zeitschrift* (le numéro de Sept.—Oct. 1864). Le rédacteur de cet organe international, Lepsius, avait (*Zeitschrift*, févr. 1865) déjà pris la

parole pour dégager la prétendue responsabilité de son dit collaborateur, et comme il est peut-être d'une grande utilité pour l'egyptologie actuelle de remémorer ses paroles, je les citerai ici en partie. Lepsius dit entre autres: »Wir wünschen lebhaft, dass die Aegyptologie nicht wieder in die Zeiten *der persönlichen Eitelkeiten und Verdächtigungen oder auch nationalen Eifersüchteleien zurückfallen möge, deren sie sich seit einen Reihe von Jahren gründlich zu schämen gelernt hatte.*

Sans approuver le langage quelquefois par trop véhément dont Chabas usait ici, nous trouvons néanmoins que — *quant au fond* — il avait parfaitement raison dans ses protestations et ses réclamations. La lenteur excessive que mettait souvent MARIETTE à rendre accessibles au monde savant des trouvailles fort importantes sorties de ses fouilles, eut pu sans doute exaspérer des savants, bien moins impatients que l'éminent hiérogrammate de Chalon sur Saône.

Somme toute, le présent volume est digne du savant dont il reproduit partiellement les ouvrages de moindre dimension, et mérite bien d'être lu et médité par tous ceux qui désirent connaître une des époques les plus ferventes et les plus brillantes de l'histoire de l'égyptologie.

Karl Piehl.

Du caractère religieux de la royauté pharaonique Thèse pour le doctorat présentée à la Faculté des lettres de Paris par Alexandre Moret. Paris Leroux 1902.

M. Moret ne nous a pas fait attendre longtemps la suite de ses intéressantes études sur le caractère religieux de la civilisation égyptienne. Après nous avoir donné la description du Rituel journalier, M. M. recherche quelle est la nature de la royauté, et il nous montre que non seulement le roi est dieu lui-même, mais qu'il rend la vie aux dieux et aux morts par le culte qu'il célèbre en leur honneur, culte qui n'est en somme que celui que chaque fils rend à son père, car chaque dieu est un Osiris, c'est à dire un défunt. Ce travail se distingue par les mêmes qualités que nous avons signalées à propos du premier, grande richesse d'idées, exposé lucide dans lequel les faits se déroulent avec ordre et avec méthode, connaissance étendue et approfondie des textes qui ont rapport au sujet traité.

Pas plus que précédemment, nous ne pouvons entrer ici dans tous les détails de cet exposé si intéressant et instructif. Ici encore nous avons à faire la même réserve que nous avons déjà exprimée. M. Moret ne pousse-t-il pas son raisonnement trop loin? peut-on admettre que la conception que les anciens Egyptiens s'étaient formée de la royauté et de la divinité, se traduise par un système aussi bien coordonné dans toutes ses parties, et se résume en cette affirmation: tout roi et tout dieu est adoré parce qu'il est d'abord un Osiris, c'est à dire d'abord un mort.

J'ai quelque peine à accepter que le point de départ de tout culte en Egypte ait été le culte des défunts. Il me semble que cette adoration des ancêtres est bien plutôt une sorte de conséquence ou de prolongation de la vie de cette terre. Ces ancêtres, on les a connus; de nombreux témoins ont assisté aux diverses phases de leur existence; maintenant qu'ils échappent à la vue de ceux au milieu desquels ils ont vécu, maintenant qu'ils sont »sortis du jour» c'est à dire qu'ils ont quitté cette existence terrestre qui a eu un matin et un soir, tout naturellement on suppose que pareils au soleil qui reparaît après la nuit, ils reviendront à la vie. Celle-ci tantôt est peinte sous des couleurs absolument semblables à celles de ce monde, tantôt nous est montrée comme passant par les conditions les plus diverses, et les transformations les plus variées.

A lire les textes religieux, et surtout le Livre des morts, il est impossible de ne pas être frappé toujours plus vivement du vague, de l'incertain qu'il y a dans les idées des anciens Egyptiens. Point de voie nettement tracée, et point d'obligation, de loi à laquelle le défunt ne saurait se soustraire. Par exemple à propos de ce qui par excellence est la partie Osirienne du livre, la scène du jugement, qui est-ce qui nous dit que tous les morts doivent forcément subir cette épreuve, et à quel moment cette épreuve doit-elle être placée? Autant de questions auxquelles nous ne savons que répondre, parce qu'il n'y a pas là de système déterminé même dans ses grandes lignes.

Mais il y a une autre objection à l'idée de M. Moret qui me paraît résulter des fouilles de ces dernières années. Si nous examinons les plus anciens monuments qui ont été retrouvés, ceux d'Abydos qu'on appelle souvent des tombes, mais que je considère comme étant des chapelles funéraires, la chambre supérieure du mastabat destinée au culte, et non

à contenir le corps du défunt, on s'attendrait à trouver dans ces monuments le nom d'Osiris et quelques indications au moins soit de son caractère funéraire, soit du culte qui lui est rendu. Or ce n'est point le cas. Comme le fait fort bien observer M. Petrie dans son dernier ouvrage (Abydos II), Osiris ne se voit nulle part dans les monuments d'Abydos. Le dieu qui y règne en souverain, c'est »Upuatu» ou »Apuatu», »celui qui ouvre ou montre les chemins». Qu'Upuatu ait été une forme du nom d'Osiris, comme l'enseignait Le Page Renouf déjà en 1886, et que l'équivalence des deux noms apparaisse à la XII[e] dynastie comme Renouf l'indiquait d'après un texte de cette époque, et comme le soutient aussi M. Petrie, ce sont là des faits qui semblent bien établis. On conviendra qu'Upuatu n'est certes pas un Osiris défunt ramené à la vie par son fils. C'est le dieu qui accompagne le roi pendant sa vie, et surtout à la guerre, il se montre comme un dieu très vivant, même belliqueux; il a l'air d'ouvrir la voie aux conquérants venus du Sud et qui établissent leur domination sur tout le pays. Or si à cette époque-là on avait adoré un Osiris tel qu'il nous apparaît plus tard et en particulier sous le nouvel Empire, il serait étonnant qu'il ne parût pas dans des édifices dont le caractère funéraire est cependant bien marqué.

Cette objection à l'intérprétation ésotérique qu'a donnée M. Moret des cérémonies religieuses n'ôte rien au grand mérite de l'ouvrage lui-même, et à la remarquable exposition qu'il contient de ces cérémonies elles-mêmes. Je recommanderai en particulier à mes savants confrères les chapitres sur la naissance divine du roi, sur le roi constructeur, et sur les fondations royales. M. Moret y a rétabli d'une manière complète la série des divers épisodes qui nous sont décrits à propos de la naissance du roi ou de la fondation d'un temple. Il les a réunis dans l'ordre où ils se succèdent.

Dans l'explication que M. M. nous donne des inscrip-

tions qui accompagnent les bas-reliefs, il y a un point sur lequel il me permettra d'émettre une idée différente de la sienne. Je ne crois pas que [hieroglyphs] ou [hieroglyphs] veuille dire le *fluide vital*. Ainsi que je l'ai développé ailleurs[1] je crois que ce mot veut dire ce double qui fait partie intégrante de l'individu, et qui, représenté sous diverses formes, ne doit jamais être séparé de la personne, à tel point que lorsqu'il ne se voit pas, lorsque par manque de place par exemple, on a été obligé de renoncer à la montrer même sous une forme abrégée, l'inscription constate qu'il est là. Si c'était le fluide vital, on ne comprendrait pas pourquoi il en serait toujours parlé comme étant *derrière*, ou suivant la nouvelle interprétation de M. Gardiner *autour* de la personne et non pas *dans* la personne. Tandis que si c'est un double il n'y a pas de difficulté; le double se verra presque toujours derrière, mais il peut être aussi devant ce qui veut dire qu'il peut être quelquefois au côté de la personne suivant la manière égyptienne de rendre ce qui par sa position est caché au regard.

Un mot en finissant sur la période et la fête Sed. Tout en ayant une origine religieuse, la période a dévié de son caractère primitif et a pris un caractère spécial, de même que les impôts, qui dans une société théocratique ont commencé par être des dîmes. Il résulte des recherches de M. Krall que la période Sed est une période fiscale, c'est une indiction. On comprend alors pourquoi cette période n'a pas une durée toujours la même, et pourquoi le point de départ n'est pas toujours le couronnement du roi.

Nous exprimons encore une fois l'espoir que M. Moret continuera à enrichir la science égyptologique de travaux de cette utilité et de cette importance.

Edouard Naville.

---

[1] Pylône d'Amenophis III, p. 10.

JUNKER, H., Ueber das Schriftsystem im Tempel der Hathor in Dendera (Teil 1 und 2). Inauguraldissertation an der Berliner-Universität. Berlin 1903. 32 pages in 4°.

Cette brochure nous a beaucoup intéressé, comme elle donne, pour la première fois, une étude d'ensemble du système d'écriture employé au temple de Dendérah. Il est vrai que beaucoup avait déjà été fait pour la réalisation du plan que s'est tracé ici notre auteur, par des savants tels que Brugsch, von Bergmann, Dümichen' Goodwin, Lefébure, Naville, J. de Rougé et d'autres, et sans ceux-là il est à craindre que le présent opuscule n'eût jamais pu paraître. Néanmoins, la manière dont M. Junker a consulté et mis à profit les recherches faites par ses devanciers montre qu'il possède un très grand fond d'originalité, ce qui lui a permis de donner à son travail une valeur durable.

Cela étant, il n'en reste pas moins certain que sur beaucoup de points nous nous écartons de l'avis de l'excellent auteur, mais ces divergences de vue ne concernent en général que des points de détail. De ce dernier nombre est p. ex. la lecture du signe , quand il entre dans le titre d'Horus d'Edfou: »Horus d'Edfou, *dieu grand*, seigneur du ciel». Ici, »dieu grand» correspond au signe que (p. 6) M. Junker rend *Ahi*, ce qui sans doute est conforme à l'explication traditionelle. Mais il y a tant d'exemples prouvant la traduction »dieu grand» pour notre signe qu'il serait impardonnable de ne pas vouloir l'admettre dans ce cas. — Le signe , dont l'auteur paraît méconnaître (p. 5) la lecture, se rend avec certitude par *ur* »grand», comme dans le titre de la déesse Hathor de la page 5: »Hathor, la *grande*, maîtresse de Dendérah» etc. — Le signe , employé en guise de préposition, notre auteur le lit *m* (p. 5, 26), mais nous pensons que avec exclusion de *m* c'est *n* qu'il faut partout lire pour ce signe.

La liste des différents noms de nombre, particuliers à l'écriture de l'époque ptolémaïque de Dendérah, occupe la page 31 et lui confère une valeur tout spéciale.

Somme toute, le petit ouvrage, bien qu'incomplet (*Teil 1 und 2* étant seuls paru ici) présente un fort grand intérêt et mérite d'être signalé à l'attention de tous ceux qui s'occupent de l'écriture des basses époques et spécialement de celle du temple d'Hathor de Dendérah. *K. P.*

Notices

Par **Karl Piehl.**

§ 65. Un nom de quadrupède douteux.

Dans le numéro de la Zeitschrift[1] qui vient de paraître, il y a (p. 147) une »Miscelle« qui a pour sujet »Ein Tiername«, et dont l'auteur, s'appuyant sur certain développement de M. Max Müller dans l'ouvrage *Asien und Europa*«, énonce la thèse que le groupe *Uϑen* désignerait »das Erdferkel (Orycteropus abyssinicus), welches im östlichen Sudan vorkommt und sich besonders durch seine unglaubliche Fertigkeit im Graben auszeichnet«. Sans m'attarder à la forme étrange qu'on a cru pouvoir relever pour le dit quadrupede dans les hiéroglyphes, je constate simplement que cette forme pourrait bien représenter une dénaturation du cynocéphale qui souvent marche sur les quatre pattes et par les Egyptien des basses époques plus d'une fois est dessiné dans cette pose. D'ailleurs, Brugsch nous donne depuis longtemps (*Wörterbuch* I, p. 308) un groupe »cynocéphale«, qui est sans doute celui auquel l'auteur de la *Zeitschrift* aurait dû faire allusion dans ce cas. Finalement, il m'a été impossible de vérifier sur les originaux les citations de M. Müller sur lesquelles s'appuit notre auteur, la forme de ces citations (sauf peut-être pour un point, celui-là relatif à Rossellini) résultant visiblement de fautes d'impression.

§ 66. D'Orbiney VII, 8.

Ce passage qui, en transcription, à la forme suivante: a été rendu par les tra-

[1] Band XXXX. Zweites Heft. Ausgegeben am 22. März 1904.

ducteurs à peu près ainsi: (»Toi venir derrière moi pour me tuer en fraude), t'être tenu, le poignard à la main, contre la porte en embuscade, quelle infamie!»[1]

La plus grande difficulté de cette citation gît dans le groupe [hiéroglyphes] qui est inconnu pour le reste, autant que je sache. La traduction Maspero lui attribue le sens de »embuscade», ce qui peut-être pourrait se justifier. Néanmoins, je pense que le mot *kat* est quelque chose de tout-à-fait différent. On serait peut-être autorisé à y voir une désignation de la femme d'Anepu, cette femme méchante qui, au terme de notre conte, avait essayé de séduire le petit frère. »L'ouvrière à la chevelure abondante» serait possiblement une explication admissible du groupe en question, tel qu'il a été déterminé ici. A ce sujet, il est bon de rappeler ce qui est dit plus haut (III, 2) dans notre papyrus par la femme d'Anepu lorsque le petit frère lui demande des semences. Elle lui répond alors: »Va, ouvre le magasin, prends ce qui te plaira, *de peur que ma coiffe ne reste en chemin*».[2]

Les paroles qui dans notre citation précèdent immédiatement le mot *kat*, à savoir *χeri set ro-ui' en*, signifient, à mon sens, »sous l'autorité de, sous l'obéissance de», sens conféré ailleurs (p. ex. *d'Orbiney* XV, l. 10) à cette locution. Je crois donc devoir remplacer la traduction déjà fournie pour notre passage de texte par celle-ci: »toi tenant ton couteau pour obéir à l'ouvrière à la chevelure abondante. L'infame!»

Cela dit, il faut reconnaître que le passage ainsi cité d'après le papyrus d'Orbiney mérite toujours un examen sérieux, notre modeste essai d'explication ne tranchant sans doute pas les questions que le thème intéressant soulève.

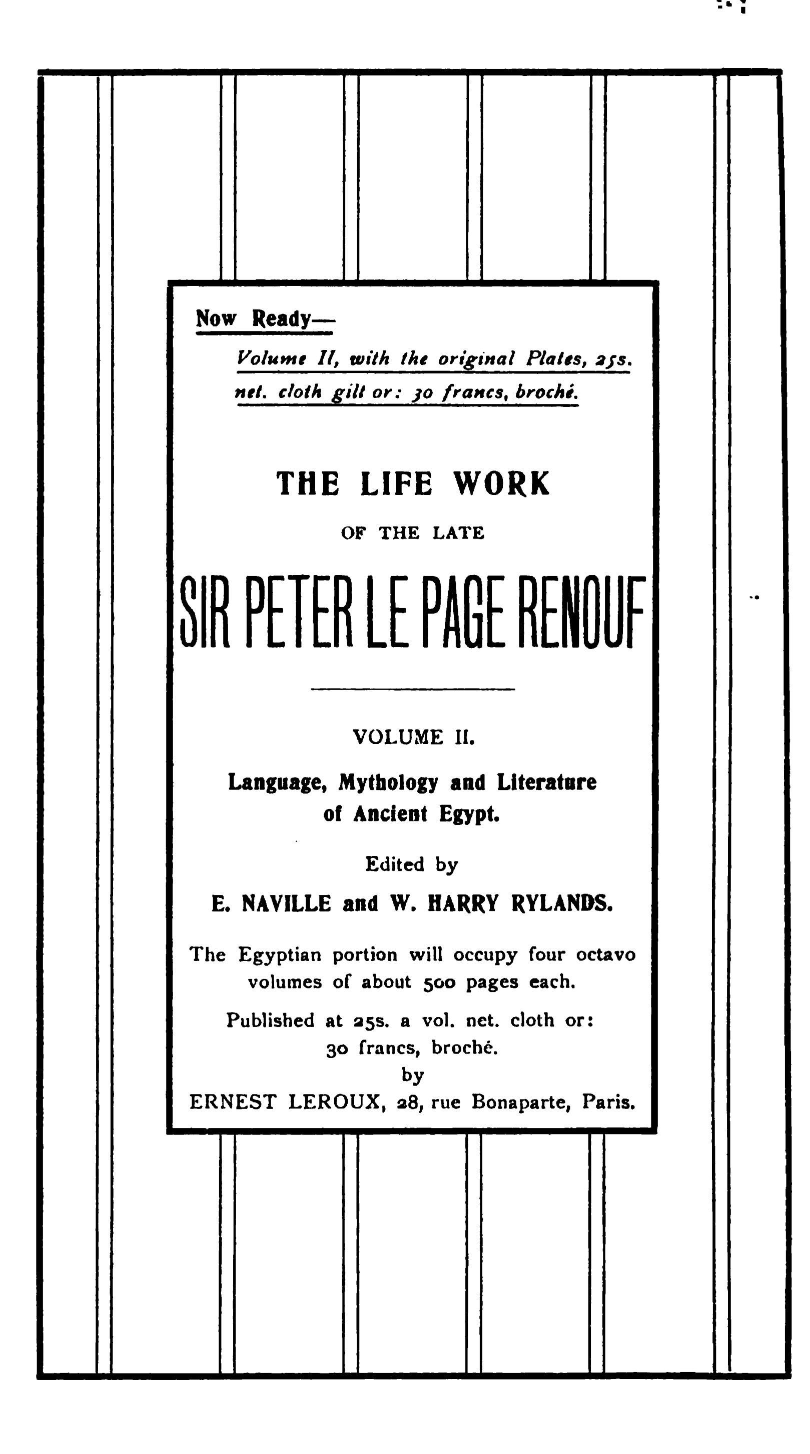
---

§ 67. Explication dernièrement donnée d'un titre.

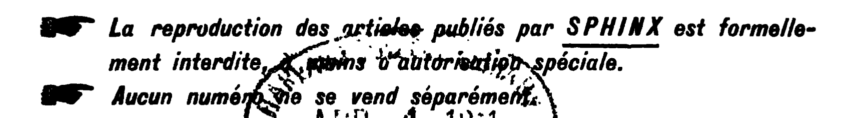
Dans le numéro déjà mentionné de la *Zeitschrift* (XL, p. 142), il y a une petite étude relative au groupe [hiéroglyphes] »préposé», où l'auteur, M. Alan Gardiner, en acceptant l'explication »*celui qui est dans la bouche* des individus qui lui sont subordonnés» proposée par nous-même, il y a 25 ans dans le *Recueil* (I, p. 133, n. 3), pour le groupe cité, invoque en faveur de cette explication l'existence d'un titre de femme [hiéroglyphes] datant du moyen Empire. Ce titre a pour analogies plusieurs formes da-

[1] Maspero, Contes Egyptiens, pages 14, 15.
[2] Maspero *loc. cit.*, p. 9.

tant de l'ancien Empire (*Mastabas* p. 138, 141) qui ne m'étaient point tout-à-fait inconnues lorsque dernièrement je traitais du titre , quoique la lecture donnée par MARIETTE pour un de ces noms me causât un vif embarras. Maintenant, grâce à l'article susmentionné, nous savons que la dite lecture est à modifier en . En admettant ainsi la démonstration de M. Gardiner, nous nous voyons forcé de retracter les vues que nous avions professées pour par rapport à , tous les deux employés indistinctement dans un titre de fonctionnaire fréquent, vers les derniers temps de la civilisation égyptienne. Il est possible que, dans ce cas, soit une variante de sens (équivalant à l'ancien et varr.) du groupe , mais il serait aussi possible que des analogies, qui maintenant nous échappent, auraient rapproché les deux formes, l'une de l'autre, dans divers titres de fonctionnaires plus ou moins usités.



Upsala. — Imprimerie Almqvist & Wiksell. 1904.



SPHINX

REVUE CRITIQUE

EMBRASSANT LE DOMAINE ENTIER DE L'ÉGYPTOLOGIE

FONDÉE PAR KARL PIEHL

publiée

avec la collaboration de MM. Basset, Daressy, Erman, Iacoby, Lefébure, Lieblein, Loret, Moret, Naville, Pellegrini, Spiegelberg, Steindorff

par

ERNST ANDERSSON
Professeur Agrégé d'Egyptologie à l'Université d'Upsala

Publication subventionnée par l'État

Vol VIII – Fasc. III.

Akademiska Bokhandeln
(C. J. Lundström)
UPSALA

Ernest Leroux
28, Rue Bonaparte
PARIS

J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung
LEIPZIG

En vente chez:
Williams and Norgate
14, Henrietta Street, Covent Garden, LONDON
and 7, Broad Street, OXFORD

Sommaire

A. Articles de fond: Page

B. Comptes rendus critiques:



la

e

fonde ca

ppé un h

ergie qui

en s

ockholm

bourgeois

Sa mère étai

collège S

de Stockh

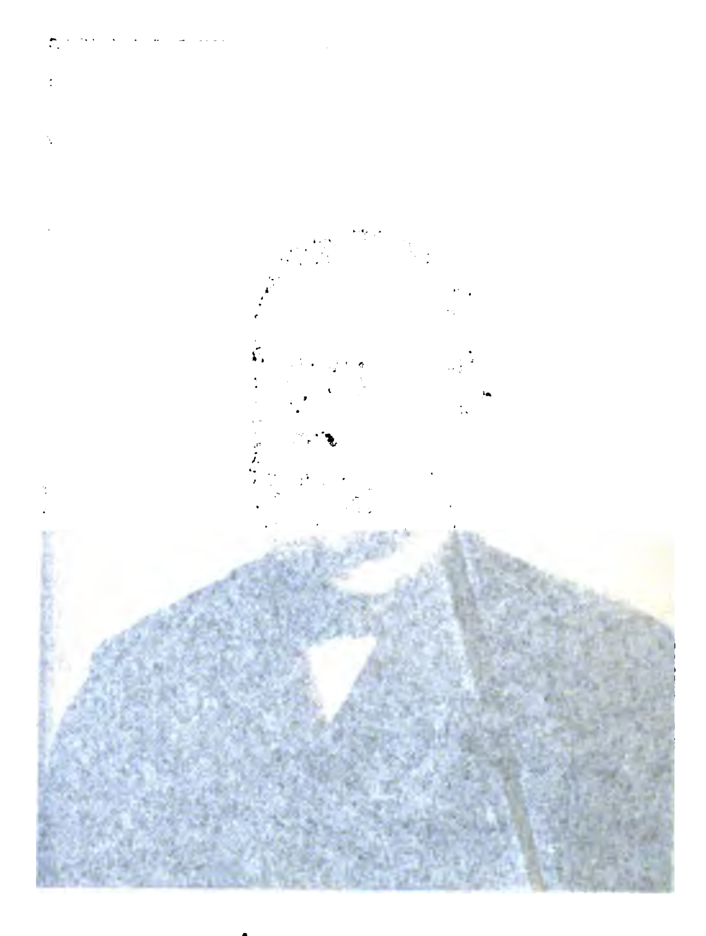
collège

civils

d'un

stribution de

9



Karl Piehl †.

Encore une fois un maître de la science égyptologique vient d'être fauché par la mort. Encore une fois notre drapeau se voile de crêpe en s'inclinant pour un dernier adieu solennel sur les dépouilles mortelles d'un homme qui, plus que bien d'autres, s'est efforcé de le porter haut dans les combats de la vie. La douleur que nous éprouvons à la perte de l'un des hommes les plus remarquables dans le domaine de l'égyptologie moderne est grande et profonde. Elle devient plus profonde encore, si nous considérons que cette fois la mort a frappé un homme dans la force de l'âge, paralysé subitement l'énergie qui travaillait sans repos dans le service de la science, et enlevé à l'égyptologie un de ses meilleurs et de ses plus fermes appuis. La mort de *Karl Piehl* laisse un grand vide, et on se demande à juste titre si ce vide sera jamais rempli?

Karl Fredrik Piehl naquit à Stockholm le 30 mars 1853. Il était fils du maître boulanger et bourgeois de la ville de Stockholm Charles-Théodore Piehl. Sa mère était Caroline-Cécile Skarstedt. Il étudia d'abord au collège S[te] Klara à Stockholm (1862—1868), puis au Gymnase de Stockholm, où il fut reçu bachelier le 13 mai 1872. Déjà au collège il avait commencé à s'intéresser à l'ancienne Égypte, à sa civilisation et à son peuple, et son intérêt s'accrut par l'étude d'un ouvrage sur l'Égypte reçu, si je ne me trompe, à une distribution de

prix au Gymnase. Ce livre, qui avait pour titre »Das alte Wunderland der Pyramiden» (par Dr. Karl Oppel), semble avoir été d'une influence décisive sur le choix de carrière du jeune lycéen, et lorsque son baccalauréat passé il se rend à Upsal, c'est avec la ferme résolution de consacrer sa vie et ses forces à une étude approfondie du pays et du peuple de l'ancienne Égypte. En automne 1872 il commence donc ses études à l'Université d'Upsal. Son temps et ses forces sont tout d'abord absorbées par les exigences de l'examen en vue duquel il travaille, et on dirait presque que son intérêt pour l'égyptologie s'est un peu relâché. S'il en était ainsi, cela n'avait rien que de très naturel, vu que Piehl avait à suivre seul et sans guide un chemin pénible et trompeur. Mais on devait bientôt s'apercevoir qu'il était resté fidèle à ses vieilles amours. Des circonstances toutes particulières contribuent à cette époque à le pousser plus décidément du côté vers lequel il s'est déjà orienté. Le jeune étudiant prend une part active aux fouilles qui se faisaient à cette époque sous la conduite de M. Hans Hildebrand, actuellement conservateur en chef du Musée royal des antiquités. Il embrasse maintenant l'archéologie, il décide d'y consacrer une étude approfondie, et le voilà déjà en pleine égyptologie. Selon les apparences il n'avança guère dans ses études archéologiques, où il ne fit que les premiers pas. L'ancienne Égypte demandait son homme et Karl Piehl était l'homme qu'il fallait. — Il est difficile de dire laquelle de ces deux circonstances, le livre d'Oppel ou les fouilles archéologiques, a le plus contribué à attirer l'esprit pénétrant de Piehl sur le domaine de l'égyptologie. L'une et l'autre y avaient certainement leur part; il me semble pourtant que c'est au livre d'Oppel sur »Das Wunderland der Pyramiden» que nous devons le plus.

Tout en préparant son examen, souvent par un travail

très intense, Piehl poursuit tout seul de vastes études dans le domaine de l'égyptologie. On est surpris de la facilité avec laquelle il se fraye un chemin dans les parties de sa matière qui n'étaient pas encore cultivées, se crée une opinion dans les questions difficiles et trouve même déjà moyen d'écrire des mémoires scientifiques. On peut bien dire que c'est un autodidacte: il a droit à ce titre. Cependant, en 1874, nous le trouvons à Christiania, où il étudie pendant quelque temps sous M. Lieblein. Le séjour à Christiania ne dure qu'un mois, puis il revient à Upsal, où il continue à travailler à son examen, toujours en consacrant tous ses loisirs à ses études de prédilection.

Une nouvelle période dans la vie de Karl Piehl commence avec l'examen de »candidat en philosophie» (le 14 décembre 1876). Il est plus libre maintenant de s'adonner à des études spéciales. Il se propose de faire sa licence (filosofie licentiatexamen) avec l'égyptologie comme un des sujets. Il sollicite et obtient l'autorisation nécessaire pour passer son examen en égyptologie et commence tout de suite un travail régulier et assidu en vue de cet examen. C'est toujours tout seul et sans personne pour le guider qu'il poursuit les études égyptologiques. Pourtant l'occasion se présente de faire quelques voyages. Ainsi, l'été 1877, nous le trouvons, avec la bourse Sederholm, à Lund et à Copenhague pour étudier les collections préhistoriques et égyptologiques de ces villes. Au mois de juillet 1878, il se rend à Paris, où il étudie au Collège de France. Il suit les cours d'égyptologie du professeur G. Maspero et étudie en même temps les collections égyptologiques du Louvre. Vers la fin de l'année 1878, il part pour l'Italie, où il étudie jusqu'au mois de mars 1879 dans les musées égyptologiques de Turin, de Boulogne, de Florence, de Rome et de Naples. Revenu à Upsal il termine ses études pour la licence, écrit sa thèse

qu'il fait imprimer à Vienne, passe son examen de licencié le 27 mai 1881, avec le professeur Lieblein comme examinateur, soutient sa thèse pour le doctorat le 30 mai 1881 et obtient le prix de la Faculté des Lettres pour travail méritoire, est promu docteur en philosophie le 31 mai et nommé maître de conférences d'égyptologie le 22 juin 1881.

Comme maître de conférences à l'Université d'Upsal Piehl put enfin visiter le pays de ses rêves, l'Égypte, pour étudier sur les lieux ses monuments immémoriaux. Il fit trois voyages en Égypte. Le premier dura du mois de novembre 1882 au mois de juin 1883, le second du mois d'octobre 1883 au mois de mars 1884. Ces voyages avaient pour but de lui permettre d'étudier les musées du Caire ainsi que les temples et les sépulcres de la Haute Égypte, et ils furent entrepris avec la bourse Thun, en partie aussi aux frais de l'État. C'est en qualité de boursier Letterstedtien qu'il entreprit le troisième voyage, qui dura du mois de juin 1887 au mois de mai 1888. Il remonta le Nil en »dahabîje» jusqu'à la première cataracte et visita Fajûm et le Delta. — Il est vrai que ces voyages se faisaient avec des bourses ou des subventions d'État, mais il est vrai aussi que bien souvent, lorsque les subventions officielles se montraient insuffisantes, il mettait à contribution ses moyens particuliers. C'est un trait caractéristique du grand érudit que cet amour avec lequel il embrasse ses études et recherches, cet amour qui ne connaît pas d'obstacles, qui ne recule pas devant le sacrifice, pourvu que la science et la patrie en profitent. Ce trait est comme le fil rouge de la vie de Karl Piehl. Sans ce trait il ne serait jamais parvenu à réaliser la principale ambition de sa vie: de voir la Suède et les Suédois s'intéresser à l'étude de la plus ancienne culture que connaisse l'histoire et de voir l'égyptologie représentée à une université suédoise comme une matière indépendante. Si le combat a été long et dur, s'il a

exigé plus de ses forces et de ses propres ressources économiques qu'il ne croyait peut-être d'abord, le résultat aussi est grand, unique.

Grandes et importantes furent les conséquences de ces voyages. Sans compter les résultats directs bien connus pour tous les égyptologues de nos jours et qu'on trouve exposés dans ses écrits, avant tout dans ses *Inscriptions Hiéroglyphiques*, ses voyages en Égypte eurent une conséquence tout particulièrement importante pour l'égyptologie suédoise et l'étude de l'égyptologie à Upsal. Dans ces voyages Piehl acheta de son argent et fit transporter en Suède un grand nombre d'antiquités égyptiennes, qui furent à son retour réunies sur son initiative dans un local où elles étaient accessibles au public studieux. Un grand pas avait été fait vers le but de faciliter et de confirmer l'étude de l'égyptologie, et l'Université d'Upsal en est fort redevable à Karl Piehl. Au mois de mai 1889, Piehl fut nommé directeur du musée fondé par lui, et en cette qualité il n'a jamais épargné sa peine. Il a déployé toute son énergie et donné de grosses sommes de sa fortune privée pour assurer le développement de ce musée. Son rêve le plus doux était de voir un jour les collections du musée installées dans une maison affectée exclusivement à cet usage. Il travailla sans cesse pour atteindre ce but. Pour y arriver plus vite il organisa des conférences sur des sujets variés dans plusieurs villes suédoises. Ces séries de conférences, qui commencèrent en 1888, ont continué avec quelques courts intervalles jusqu'à présent. Elles ont rapporté une assez belle somme. A part cela, Piehl a décidé des particuliers à souscrire pour des sommes considérables, de sorte qu'à sa mort les fonds affectés à la construction d'un édifice pour le musée étaient montés à 35,000 couronnes. En haut lieu les efforts de Karl Piehl ont trouvé à cet égard une protection puissante. Ainsi le musée porte

depuis le mois de mai 1895 le nom de »Victoria-museet för egyptiska fornsaker» après S. A. R. la Princesse-royale de Suède—Norvège, et pour faire plaisir à S. M. le roi Oscar II le gouvernement d'Egypte a envoyé au musée par l'intermédiaire du professeur G. Maspero un nombre considérable d'antiquités égyptiennes.

Mais ce n'était pas de cette manière seulement que Karl Piehl cherchait à eveiller l'intérêt pour l'égyptologie en Suède. Dès les premières années de ses études à Upsal, il fit des conférences sur différentes parties de l'égyptologie, et en sa qualité de maître de conférences il fit des cours publics pendant plusieurs années. Karl Piehl se distinguait comme conférencier par l'ordre et la clarté des idées, mais sans ressembler à tant d'autres qui ne présentent que ces qualités, il savait donner à son discours une élégance et une fraîcheur qu'on ne trouve que rarement. Ce savant richement doué, cet érudit profond savait toujours revêtir ses pensées d'une rhétorique si brillante que l'auditeur ne se lassait jamais. Aussi ses cours publics étaient-ils des mieux suivis, surtout ceux où il traitait l'histoire de l'Égypte et l'archéologie égyptienne. Les cours d'histoire avaient dans leur genre une importance toute spéciale, et on peu juger de leur valeur par ce fait que Sven Hammarstrand, le professeur d'histoire à la Faculté, les suivait lui-même régulièrement et recommandait aux étudiants qui avaient l'histoire pour étude speciale de suivre les cours du jeune maître de conférences d'égyptologie. — Ce que nous venons de dire suffit pour montrer combien était considérable le rôle que Karl Piehl jouait comme maître de conférences dans la vie scientifique de l'Université d'Upsal. Ici encore nous rencontrons partout le même trait: l'amour désintéressé de l'égyptologie qui ne connaissait pas de bornes, qui n'épargnait jamais sa peine, lorsqu'il s'agissait de faire avancer les études égyptologiques.

Au milieu de ces occupations universitaires, Piehl publiait de nombreux écrits. Celui qui écrit ces lignes n'a pas besoin de rappler aux égyptologues de profession tout ce qu'il a donné à cette époque ni la profonde érudition dont témoignait tout ce qui éminait de sa plume. C'est maintenant qu'il se crée une réputation parmi les savants de l'étranger par les observations et les découvertes importantes exposées dans ses livres et ses articles. — Dès en 1880, des opinions exprimées par des savants étrangers reconnaissent le grand mérite du jeune érudit suédois. Dans une lettre privée du 20 février 1880 Georg Ebers écrit à Karl Piehl: »Mein lieber Herr Kollege! Sie sind mir durch Ihre Arbeiten wohl bekannt, und namentlich durch Ihre 'Petites Notes de critique et de philologie' haben Sie sich ein volles Recht erworben, sich zu den Meistern unserer Wissenschaft zu zählen». Et si l'on ouvre p. ex. le »Journal Asiatique», l'année 1880, tome XVI, p. 59, on peut lire ces mots: »Un suédois, M. Karl Piehl, a donné dans ses *Petites Notes de Philologie* la preuve d'un savoir étendu et d'une grande sagacité». Si l'on consulte les »Proceedings of the Society of Biblical Archæology», tome V, p. 13, on trouvera là aussi une opinion favorable. Sir Peter Le Page Renouf y écrit: »Dr. Brugsch has written a good deal on the subject in both his Dictionaries and in the 'Zeitschrift für ägypt. Sprache'. His efforts have not been crowned with complete success. Dr. Karl Piehl, an admirable Swedish scholar, in his review of the Hieroglyphic Dictonary, says that the new reading is 'encore dénuée de preuves suffisantes'», etc. Rappelons encore, à propos du même sujet, ce que dit en 1885 M. J. Dümichen dans »Der Grabpalast des Petuamenap» II, p. 42: »Das... Wörterbuch von Brugsch» . . . »und so recht ex intimo animo stimme ich deshalb meinem verehrten Collegen Piehl bei, wenn er eine diesem Werke gewidmete Besprechung (Mu-

séon 1882) mit den Worten schliesst» etc. Et le grand maître Heinrich Brugsch dit en 1887 (Zeitschrift für ägyptische Sprache XXV, p. 98): »Herr Dr. Piehl dem unsere Wissenschaft und diese Zeitschrift so manche feine Berichtigung und Erweiterung unserer Kenntnisse auf dem grammatischen und lexikalischen Gebiete des altägyptischen Schriftthums verdankt, hat» etc. — Par les jugements de ces autorités incontestables nous voyons que Karl Piehl par son travail sérieux s'était acquis de très bonne heure un grand crédit parmi les savants de l'Europe. Et si son nom était respecté alors, si ses raisons pesaient beaucoup alors, combien plus son nom ne devait-il pas être respecté un jour, lorsque, dans la force de l'âge, il est venu prendre la place du grand et illustre maître.

A cette époque, à côté de son travail plus spécialement scientifique — ses cours et conférences et sa collaboration assidue dans des revues étrangères — Piehl fait paraître dans les revues et journaux suédois de nombreux articles de vulgarisation. Ce sont tantôt des comptes-rendus tantôt des impressions de voyage, bref des articles et des essais propres à captiver nécessairement l'attention du lecteur. Nous voyons là un autre côté du merveilleux talent de Karl Piehl: le style clair, la facilité à donner aux scèneries changeantes la vraie couleur, le mouvement, la vie et l'élan. Nous le voyons dès maintenant partager son temps entre les recherches scientifiques et la vulgarisation des découvertes déjà faites, et c'est ainsi que nous le retrouverons plus tard aussi. Citons, à ce sujet, ses deux livres populaires »Från Nilens stränder» (Stockholm 1895) et »Bilder från Egypten» (Stockholm 1896). Il se montre dans ces ouvrages comme le peintre admirable et spirituel de la culture et du peuple de l'Égypte. La manière unamine dont la presse suédoise a fait l'éloge de ces ouvrages doit présenter aussi la meilleure garantie de leur grande valeur au point de vue purement littéraire. —

Nous avons souvent parlé du travail désintéressé que Karl Piehl a fait pour l'utilité de la science et l'honneur de sa patrie. Nous avons dit et même souligné, que son grand amour de sa science redoublait ses forces et le décidait à ne reculer devant aucun sacrifice dès qu'il s'agissait des intérêts de l'égyptologie. Peut-être quelqu'un se demande-t-il: quelle fut la récompense de ce travail désintéressé? Dans quelle mesure vit-il à cette époque-là son travail rémunéré autrement que par la satisfaction intérieure que donne toujours la conscience du devoir rempli? Nous citerons pour toute réponse les faits suivants. En 1886, la moitié du revenu annuel de la donation faite par le roi Oscar II à l'occasion du jubilée de l'Université fut accordée à Karl Piehl. Du 1er oct. 1887 au 1er sept. 1889 il avait une pension du legs Filén; du 1er sept. 1889 au 1er janvier 1894 une bourse de maître de conférences; du 1er mars 1892 au 1er janvier 1894 une subvention du gouvernement de 900 couronnes par an accordée conformément à l'arrêt ministériel du 11 oct. 1841 et amenant l'obligation de faire des cours publics en égyptologie. En 1892, le gouvernement lui accorda une subvention pour étudier dans les musées égyptologiques de Leiden et de Londres.

Cependant, en 1889, on avait proposé de demander au gouvernement une chaire personelle pour Karl Piehl. Il n'entre pas dans le cadre de cette biographie de faire l'histoire de cette question. Il suffit de dire que le message proposé en 1889 fut soumis aux Chambres suédoises en 1893. Le 11 mars 1893 le Parlement vota un crédit affecté à une chaire personnelle d'égyptologie à l'Université d'Upsal, et le 17 juin 1893 Karl Piehl fut nommé à cette chaire. Maintenant Piehl fut pour toujours attaché à l'université qu'il avait servi fidèlement par un travail ininterrompu de douze ans. Par là, il était enfin parvenu aussi à une situation économique plus assurée.

Un nouveau temps, plus heureux, commença alors. Le long combat pour gagner la vie était enfin terminé. Le travail consciencieux avait été reconnu, et la Suède avait conservé pour elle un homme qui avait toujours, dans tous ses actes, considéré avant toutes choses la gloire de son pays.

Comme professeur à l'université d'Upsal Karl Piehl continua son travail utile dans le domaine de l'égyptologie en faisant des cours et des conférences et en écrivant des articles et des ouvrages scientifiques. C'est à cette époque (1895) qu'il publia la première partie de la 3e série de son grand ouvrage fondamental, »Inscriptions Hiéroglyphiques recueillies en Europe et en Égypte». La première série de cet ouvrage monumental avait paru déjà en 1884 (1888), la seconde série en 1890 (1892). L'intention de l'auteur, en publiant la première partie de la 3e série, était de le faire suivre immédiatement par la seconde partie de la même série, par laquelle l'ouvrage devait être complet. Cependant des circonstances particulières y faisaient obstacle. Nous reviendrons plus tard là-dessus. Disons d'abord un mot sur le service peut-être le plus grand que Karl Piehl ait rendu au développement de l'égyptologie des derniers lustres, tant en Suède qu'à l'étranger.

Au dixième congrès international des orientalistes à Genève (1895), auquel Piehl prenait part comme représentant officiel de la Suède, il présenta dans la section pour l'égyptologie le projet de fonder un organe périodique international de critique égyptologique qui aurait en premier lieu pour but de faire valoir et de mettre en évidence le développement de l'égyptologie et les recherches égyptologiques mais qui serait en même temps chargé de la mission de réprimer le dillettantisme qui se répand de plus en plus en ces derniers temps. Le projet fut favorablement accueilli, seulement aucune résolution ne fut prise. — Revenu en Suède, Piehl entra en négociations avec un mécène suédois dans le but

de procurer les moyens nécessaires pour fonder la revue. Il pouvait s'en référer aux nombreuses promesses de collaboration qu'il avait obtenues d'autorités incontestées. Grâce à la générosité de M. E. Cederlund, le premier numéro du »Sphinx, revue critique embrassant le domaine entier de l'égyptologie» put paraître en 1896, et depuis lors le »Sphinx» a paru très régulièrement, quatre numéros par an, chaque année comprenant 16 feuilles d'impression in -8. C'était une grande entreprise que Piehl avait ainsi commencée, et les difficultés étaient nombreuses. Encore ici, cependant, la vigeur infatigable et son amour de l'égyptologie devaient finir par emporter la victoire. Le »Sphinx», qui avait d'abord dans une grande mesure eu recours aux collaborateurs suédois, s'est assuré dans la suite la collaboration d'un grand nombre de savants étrangers. C'est là un témoignage du grand crédit que le »Sphinx» s'acquit bientôt parmi les savants spécialistes. Un autre témoignage de ce crédit nous est fourni par l'avis (App. 1) dont M. G. Maspero fit précéder ses »Annales du services des Antiquités», revue qui venait d'être fondée par lui au Caire. Dans cet avis le savant français met le »Sphinx» au même rang que deux autres organes beaucoup plus anciens de l'égyptologie, à savoir la revue allemande, »Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde» (paraissant depuis 1863), et la publication française, »Recueil de Travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptienne et assyrienne», (existant depuis 1872). — Pour couvrir les frais d'impression Piehl s'adressait à des personnes riches en Suède dont il savait éveiller l'intérêt. Après M. Cederlund, qui d'une façon très aimable s'est chargé des frais de publication des deux premiers tomes, MM. J. Bernström, C.-G. Piehl et O. Ekman ont été assez généreux pour fournir les moyens de publier les tomes III--V; tome VI a été publié aux frais bénévoles de M. Aug. Röhss. Tome VII,

ainsi que tome VIII, en cours de publication, sont imprimés, on le sait, aux frais de l'État suédois, et nous y voyons encore une preuve de la protection dont le travail de Karl Piehl pour le progrès de l'égyptologie fut encouragé de la part du roi Oscar II, le haut protecteur des sciences et des arts en Suède.

Cependant, après la publication du premier tome, l'avenir du »Sphinx» et en même temps de l'égyptologie suédoise semblait déjà gravement menacé. Au printemps 1897 Karl Piehl, en sa qualité de doyen de la Faculté des Lettres, avait à présider la création des nouveaux docteurs. Déjà surmené par un travail trop acharné, il le fut sans doute davantage par le surcroît d'occupations que nécessitait cette cérémonie solennelle. Toujours est-il que, le semestre fini, sa santé était bien délicate. Aussi est-ce avec un sentiment de satisfaction qu'il partit, accompagné de sa femme, pour représenter la Suède au onzième congrès des orientalistes à Paris (1897). Il espérait retrouver de nouvelles forces au milieu de ses confrères et de ses amis étrangers. Seulement ce voyage fut malheureux et faillit enlever à l'égyptologie suédoise son seul appui. En traversant la Belgique en chemin de fer, Karl Piehl fut frappé d'un coup d'apoplexie qui le tenait longtemps suspendu entre la vie et la mort. Que sa vie fût sauvée à cette occasion, ce fut le mérite de sa femme bien-aimée, qui avait associé sa vie à la sienne, qui depuis 1885 l'avait suivi partout, qui avait pris part à toutes ses recherches scientifiques et qui avait été toute sa consolation dans les mauvais jours. Une fois déjà, dans un autre voyage, à travers le pays des anciens Pharaons, elle avait réussi par ses soins infatigables à restituer le grand savant à la vie et à le rendre à l'égyptologie. Cette fois-ci, la lutte fut peut-être plus rude qu'alors, mais cette fois encore la mort dut fuir devant les puissances du dévouement et de l'amour. La vie avait vaincu, mais la victoire était chèrement acquise.

Karl Piehl retourna comme un homme physiquement brisé dans la patrie qu'il avait quittée plein d'ardeur et de projets. Le temps qui suivait fut triste. Les forces ne revenaient que lentement. Le repos du foyer et avant tout les soins aimables de sa femme, toujours veillant à la tranquillité et au comfort du malade, lui rendaient pourtant peu à peu assez de forces pour lui permettre de s'occuper personnellement des nombreuses affaires qui lui incombaient. Personne n'a dû s'apercvoir d'une stagnation réelle. Il est vrai que la rédaction du Sphinx exigeait beaucoup de travail, mais il put compter sur le puissant concours de plusieurs savants, de sorte que la revue pouvait paraître comme auparavant avec une régularité assez grande. — Si la force de son esprit fut donc toujours la même, on ne saurait guère en dire autant de sa vigueur physique. Il semblait déjà que les traces laissées par la maladie ne pût jamais être effacées complètement. Malheuresement elles ne devaient pas disparaître. Le travail destructeur de la maladie devait aller son train pour amener enfin la mort.

Pour ceux qui avaient l'avantage de fréquenter de près Karl Piehl, sa mort n'était pas tout à fait inattendue. Et pourtant on ne s'était jamais résigné à la pensée qu'il s'étendrait au milieu du travail, à la fleur de son âge viril. Tant de choses s'opposaient à cette pensée. L'esprit du grand savant était vif et hardi comme autrefois. Il s'avançait infatigable dans des sentiers inconnus, il n'admettait pas d'obstacles, il combattait par son génie et sa sagacité tout ce qui s'opposait à ses recherches, et il n'avait que ce but: le progrès de l'égyptologie et l'honneur de la science suédoise. Le même travail infatigable honorait son professorat à l'Université d'Upsal. Mais celui qui s'efforçait de voir ce qui se passait, ne manquait guère de constater une défaillance graduelle des forces physiques. La force de l'esprit, qui était toujours la

même, les mettait à une trop rude épreuve, ne voulant pas et ne pouvant pas traiter avec son organe visible et la persévérance de ce dernier. Voilà pourquoi on ne pouvait jamais croire que le dénouement fatal fût si proche, voilà pourquoi la mort semblait venir, humainement parlant, trop tôt!

Nous avons maintenant suivi Piehl pendant sa vie de travail et de progrès. Nous avons cherché autant que possible à faire saillir les côtés de cette vie qui soient propres à le représenter comme le travailleur infatigable qu'il était dans le service de la science. C'est à dessein que nous n'avons tracé que les grands traits en laissant de côté beaucoup de détails qui, tout important qu'ait été leur rôle dans la vie de Karl Piehl, sont de moindre importance quand il s'agit de comprendre l'homme entier. Nous sommes portés à croire que cette biographie n'y a rien perdu. Bien au contraire, celui qui a pour ainsi dire frappé ici la médaille commémorative a cru agir ainsi dans l'esprit du grand savant que nous regrettons. — Il reste à dire quelques mots sur la personnalité de Karl Piehl. Mais avant de le faire, qu'il nous soit permis de citer en passant quelques faits qui pourraient intéresser.

Nous ne croyons pas devoir énumérer avec détail les nombreux ouvrages et articles de Karl Piehl. Ils ont tous été d'une telle importance qu'ils sont plus que familiers à tout égyptologue. Il n'est pas besoin non plus de rappeler ici les découvertes qui ont fait époque dans le domaine purement grammatical et lexicologique, il suffit de renvoyer aux »Acta des Congrès des Orientalistes», à la »Zeitschrift für ägyptische Sprache und Alterthumskunde», au »Recueil de travaux», aux »Proceedings», et à beaucoup d'autres publications, avant tout à sa propre revue, le »Sphinx». Comme le principal et le seul *véritable* connaisseur contemporain des inscriptions de l'époque des Ptolemées et des Romains, il a

aussi fait d'importantes découvertes, et il a combattu avec énergie le dilettantisme dans ce domaine. Son ouvrage principal »Les Inscriptions Hiéroglyphiques» (cf. surtout la 2e série), a aussi joué un grand rôle à cet égard, et sur les pages du Sphinx on peut se convaincre facilement de l'influence profonde ainsi que des résultats importants de cet ouvrage. S'il fallait, avec les renvois ci-dessus, nommer les plus grands de ses écrits, nous citerions de préférence quelques-uns de ses ouvrages parus en volume, p. ex. *Petites Études Égyptologiques,* Dissertation académique 1881; *Dictionnaire du Papyrus Harris N° 1, publié par S. Birch d'après l'original du British Museum* 1882, et enfin les *Inscriptions Hiéroglyphiques recueillies en Europe et en Égypte,* 3 séries (1884—1902).

Les grands mérites scientifiques de Karl Piehl lui valaient beaucoup de distinctions. En 1877 il fut membre de la Société pour Antropologie et Géographie de Stockholm; en 1879 membre de la Société asiatique de Paris; en 1884 membre honoraire de la Society of Biblical Archeology de Londres; en 1890 membre de la Humanistiska Vetenskapssamfundet d'Upsal. Il fut membre de la Videnskabsselskabet de Kristiania. Le 1er déc. 1902 il fut nommé chevalier de l'ordre royal de l'Étoile polaire. —

Si l'on cherche à réunir les traits différents de la noble personnalité dont nous avons essayé de raconter ci-dessus la vie et le travail pour évoquer ainsi l'image du grand savant suédois comme il était au fond de l'âme, celui qui écrit ces lignes doit reconnaître qu'il n'espère aucunement arriver à un résultat bien satisfaisant. Il est vrai que l'auteur de ces lignes plus qu'aucun autre des disciples de Karl Piehl le voyait de près pendant les dernières années, si près que ce disciple a eu le précieux avantage de suivre le maître presque quotidiennement et d'être initié à ses plans et à ses efforts pour le progrès de ces études qu'il avait toujours aimé à appeler les

siennes. C'est à cause de cela même qu'il semble difficile d'évoquer ici l'image conservé par le cœur plein de douleur. Ce sanctuaire se refuse à s'ouvrir aux regards indiscrets et voudrait garder pour soi son joyau le plus précieux: l'image du grand maître à qui le disciple reste à jamais redevable de tant de choses. C'est peut-être à cause de cela que l'image que le disciple cherche à donner ici n'est guère celle qui remplit son âme, n'est guère égale à son original, mais prend l'humble rôle d'une copie. Qu'on le lui pardonne!

Par la mort de Karl Piehl l'Université d'Upsal a perdu un de ses plus célèbres professeurs, les étudiants de cette université ont perdu un ami fidèle et loyal. Comme professeur et conférencier Piehl savait communiquer à ses auditeurs et à ses disciples beaucoup de cette ardeur qui enflammait son esprit. En se plaçant toujours sur le niveau de ses disciples, au lieu de chercher à maintenir, comme il arrive souvent, la grande distance entre le maître incontesté et le jeune commençant, il s'attirait les jeunes et il leur inspirait une confiance qui ne s'altérait point avec le temps. L'auteur de cette biographie se rapelle bien, du temps de sa première rencontre avec Piehl, la profonde impression que fit sur lui cette facilité qu'avait le grand savant à gagner le cœur du jeune étudiant novice. C'était un de ses traits les plus nobles et les plus caractéristiques que de chercher à comprendre les jeunes étudiants qu'il rencontrait sur sa route. Aussi pouvait-on toujours venir à lui avec confiance, soit qu'on s'adressât au savant sans pareil dans son domaine et qui savait vous enthousiasmer pour l'étude de la langue et de la civilisation de l'ancienne Égypte, soit qu'on eût recours à l'ami fraternel qui savait si bien calmer cette soif de sympathie qui brûle tant de jeunes cœurs et qui, laissée à elle-même, finit souvent par flétrir l'âme. Sa maison était toujours ouverte aux étudiants désireux de profiter du repos et de la récréation d'un foyer heu-

reux. Ceux qui se souviennent avec gratitude de la maison de Karl Piehl et des heures heureuses qu'ils y ont passées pendant leurs années d'études doivent être bien nombreux. C'était là un trait saillant de son noble caractère et qui mérite d'être cité avec reconnaissance. Il est évident qu'il a contribué à introduire par là un peu de variation dans la vie monotone de nos universités, et ses efforts ne seront pas oubliés. Il doit y avoir plus d'un qui se rappelle comme moi la profonde impression que fit ce trait sur nous autres jeunes étudiants et combien nous aimions ce côté de notre professeur. Et il doit y avoir plus d'un qui se dise avec le sentiment d'un vide grand et cruel que les yeux au sourire aimable se sont fermés pour toujours et que le cœur qui était plein de bonté et de sympathie a cessé de battre.

Rappelons pour finir encore quelques traits que nous voudrions appeler le fond même de la noble personnalité de Piehl: l'amour incorruptible de la vérité, le profond sentiment de la justice uni à l'effort infatigable de remplir son devoir jusqu'à la fin. S'il y a quelqu'un dont on puisse dire qu'il ait pris pour devise: justice et vérité! au sens le plus profond de ces mots, c'est bien Karl Piehl, lui qui avait voué sa vie entière à la vérité et à la justice et qui est resté fidèle à son serment jusqu'à la mort, lui qui s'était toujours fait un beau devoir de pénétrer dans les sentiers souvent étroits et difficiles de la justice et de la vérité. Il n'était pas facile, lorsque tant de gens faisaient des concessions, d'avoir toujours en vue ce but suprême de sa vie. Plus d'une fois lui, le loyal, a été mis rudement à l'épreuve, plus rudement que bien d'autres hommes consciencieux et sincères, mais il a tenu bon: c'était son devoir de soutenir la cause de la vérité et de la justice, il en était conscient, et il ne pouvait *jamais* transiger avec sa conscience. Au milieu des attaques les plus acharnées il marchait toujours la tête haute: il était soutenu par sa ferme

foi dans la victoire finale de la vérité et de la justice. Et il ne s'est pas trompé! Si la vie lui offrit plus de lutte que de paix, si le combat pour le vrai et le juste exigea toute la force de son esprit, admettons maintenant qu'il a remporté une victoire éclatante. Au milieu de la lutte, la paix fut son partage, la paix éternelle: l'esprit qui avait faim et soif de la justice est arrivé à son but.

Karl Piehl n'est plus. Les lauriers de la mémoire couronnent son front. Qui ne voudrait joindre à cette couronne une expression de reconnaissance envers l'incorruptible ouvrier au service du bien, une expression de gratitude, de dévouement et de respect envers celui qui a fait bonne garde! — Le célèbre savant a déposé sa plume. Son œuvre persistera pourtant. Qu'il repose en paix et que son nom soit vivant dans les cœurs fidèles!

Upsala, le 30 Septembre 1904.

Ernst Andersson.

L'Ail chez les anciens Egyptiens.

Par

Victor Loret.

Jusqu'ici, on n'a rencontré l'Ail (*Allium sativum* L.), à l'état complètement sauvage, que dans les steppes de la Dzoungarie, province de l'Asie centrale située au S.-O. de la grande plaine sibérienne. De là, la plante s'est répandue de très bonne heure, pas la culture, vers la Chine, vers l'Europe, vers l'Asie mineure, et sur les rives orientales et méridionales de la Méditerranée [1].

De nos jours, on ne trouve l'Ail, en Egypte, qu'à l'état cultivé. G. Schweinfurth et P. Ascherson l'indiquent comme »cultivé dans les jardins» [2] et E. Sickenberger, — qui en fait même une variété spéciale, *Allium sativum* L. β *minus*, — le décrit en ces termes: »L'ail d'Egypte. Il est plus petit dans toutes ses parties que celui d'Europe. Il a souvent jusqu'à 45 caïeux. Sa saveur n'est pas aussi forte que celle de l'ail d'Europe. On arrache les bulbes trois mois après la plantation, au moment où les feuilles sont entièrement desséchées» [3]. A l'époque de l'expédition d'Egypte, A. Delile

---

[1] E. Regel, *Alliorum adhuc cognitorum monographia*, Petropolis, 1875, p. 44; A. de Candolle, *Origine des plantes cultivées*, Paris, 1886, p. 51; V. Hehn, *Kulturpflanzen und Hausthiere*, Berlin, 1894, p. 201; G. Buschan, *Vorgeschichtliche Botanik*, Breslau, 1895, p. 95.

[2] *Illustration de la Flore d'Egypte*, Caire, 1887, p. 151.

[3] *Contributions à la Flore d'Egypte*, dans *Mém. de l'Inst. égyptien*, t. IV (1901), p. 295.

ne range même pas l'Ail au nombre des plantes cultivées en Egypte; il le déclare importé de Syrie: »affertur è Syriâ»[1]. C. S. Sonnini, qui visita l'Egypte quelques années auparavant, exprime la même opinion: »Ce n'est pas que l'on ne consomme encore beaucoup d'aulx en Egypte, mais on les y apporte de Syrie, et on les vend sous le nom de *graines de Damas*»[2]. Pourtant, la plante était cultivée en Egypte au XVIII[e] siècle, et P. Forskal fait suivre la mention de l'Ail de l'abréviation *Ch. (= Cairi hortensis)*[3].

Quoi qu'il en soit, il est certain que l'Ail était cultivé en Egypte dans l'antiquité. Dioscoride en donne une description qui concorde en grande partie avec celle de Sickenberger: »En Egypte», — écrit-il, — »l'Ail a un bulbe simple, [comme le poireau; il est doux au goût, de couleur légèrement pourprée, et de petite taille. Partout ailleurs il est volumineux, se compose de plusieurs bulbes], et est de couleur blanche»[4].

Pline ne fait allusion à l'Ail égyptien que pour se faire l'écho d'une opinion erronée, assez répandue chez les auteurs classiques[5]. S'il fallait l'en croire, en effet, les Egyptiens auraient rangé l'Ail et l'Oignon au nombre de leurs divinités: »Allium cæpasque inter deos in jurejurando habet Ægyptus»[6]. On sait que cette erreur ancienne a son origine dans la fausse interprétation de peintures égyptiennes: on a pris pour la représentation d'autels supportant des légumes divinisés cer-

---

[1] *Floræ ægyptiacæ illustratio*, dans *Descr. de l'Egypte*, Paris, 1824, t. XIX, p. 84.

[2] *Voyage dans la Haute et Basse Egypte*, Paris, an VII, t. II, p. 69.

[3] *Flora aegyptiaco-arabica*, Hauniæ, 1775, p. LXV, nº 197.

[4] Τοῦτο ἐν Αἰγύπτῳ μονοκέφαλον [ἔστιν, ὥσπερ τὸ πράσον, γλυκὺ, ἐμπόρφυρον, μικρὸν· τὸ δὲ λοιπὸν μέγα, πολυκέφαλον], λευκόν (*De mat. med.*, II, 181). Les mots entre crochets ne se trouvent que dans quelques manuscrits (éd. C. Sprengel, I, 291).

[5] Prudentii, *Contra Symmachum*, II, 868; *Peristephanon*, X, 260 (cité dans V. Hehn, *loc. cit.*, pp. 190—191).

[6] *Hist. natur.*, XIX, 32.

tains tableaux qui figurent simplement des tables chargées d'offrandes. Puis, comme ces tables se trouvent ordinairement disposées entre une divinité et un personnage agenouillé et levant les bras, on s'est imaginé à tort que cette marque d'adoration s'adressait aux légumes en même temps qu'à la divinité.

Hérodote, longtemps avant Pline et Dioscoride, parle de l'Ail égyptien. Dans un passage qui a été reproduit dans la suite par Diodore et Pline[1], il fait remonter l'introduction de cette plante en Egypte à une époque très reculée. Il nous assure, en effet, sur la foi de l'interprète qui l'accompagnait dans sa visite à la nécropole memphite, que les constructeurs de la pyramide de Chéops mangèrent, durant l'édification de ce monument, pour seize cents talents d'argent de radis, d'oignon et d'ail. Mais, ainsi que M. Maspero l'a montré depuis longtemps[2], l'assertion d'Hérodote, — ou du moins l'affirmation de son guide, — est tout-à-fait discutable, les anciens Egyptiens n'ayant jamais eu l'habitude d'inscrire sur leurs monuments l'indication des sommes qu'ils avaient coûtées, et encore moins des vivres qu'avaient consommés les ouvriers en les construisant[3].

Enfin, l'Ail égyptien est cité dans la Bible sous le nom de שׁוּם, mot qui s'est conservé dans l'arabe ثوم et se retrouve dans le punique *Soum* ainsi que dans l'assyrien *Soumou*[4]. En route vers la Terre promise, les Hébreux regrettent dans les déserts «les concombres, les pastèques, les poireaux, les oignons et les aulx (שׁוּמִים)» qu'ils avaient à foison en Egypte (*Nombres*, XI, 5).

Sans nous reporter bien loin dans le passé, ces quelques textes nous prouvent cependant que les anciens Egyp-

---

[1] Hérod., *Hist.*, II, 125; Diod., *Bibl. hist.*, I, 64; Pline, *Hist. nat.*, XXXVI, 12 (17).

[2] G. Maspero, *Etudes de mythologie et d'archéologie égypt.*, t. III, pp. 416—418.

[3] A. Wiedemann, plus récemment, a exprimé la même opinion (*Herodots zweites Buch mit sachlichen Erläuterungen*, Leipzig, 1890, pp. 471—473).

[4] J. Löw, *Aramäische Pflanzennamen*, Leipzig, 1881, p. 393.

tiens ont cultivé l'Ail. Certaines découvertes faites par E. Schiaparelli dans deux tombes de Thèbes viennent corroborer les indications fournies par les documents littéraires.

Dans un tombeau de l'Assassif, E. Schiaparelli a découvert une botte d'*Allium* dont les tiges, mesurant 60 centimètres de longueur, étaient repliées en deux sur elles-mêmes et nouées d'une corde faite en feuilles de dattier. Ces tiges étaient encore munies de leurs feuilles et portaient à leur extrémité les pédoncules des fleurs, mais les bulbes s'étaient détachés et n'ont pas été retrouvés, non plus que les fleurs ou les fruits [1].

Dans un autre tombeau, à Drah-abou'l-neggah, E. Schiaparelli a retrouvé trois paquets, de 10 à 12 centimètres de long, composés de tiges et de feuilles du même *Allium* enroulées sur elles-mêmes en forme de pelote et enserrées de liens tirés de la feuille du dattier [2].

La détermination botanique de l'espèce d'*Allium* retrouvé à Thèbes présentait de grandes difficultés. Schweinfurth le compare au Poireau (*Allium Porrum* L.), mais avoue qu'il s'en distingue par des caractères très significatifs, entre autres par le rebord de la feuille qui, dans l'espèce antique, est formé par une série de petites callosités ou dentelures, tandis que les feuilles du Poireau ont le rebord tranchant. Ces dentelures, il les retrouve dans l'*Allium Ampeloprasum* L., forme sauvage du Poireau, qui se rencontre à l'état spontané dans les environs d'Alexandrie; mais l'*A. Ampeloprasum* se distingue néanmoins de l'espèce antique par l'épaisseur et la contexture des feuilles. Devant ces difficultés, Schweinfurth fit appel au Dr. Volkens, lequel étudia au microscope la plante antique et conclut qu'elle différait entièrement de l'Ail, mais

---

[1] G. SCHWEINFURTH, *Les dernières découvertes botaniques dans les anciens tombeaux de l'Egypte* (extr. du *Bull. de l'Inst. égypt.*, 2e série, no 6 [1886]), p. 49.

[2] *Ibid.*, p. 52.

présentait, dans le tissu de la tige, de grands rapports avec le Poireau. Aussi, Schweinfurth s'arrêta-t-il à l'idée que l'*Allium* antique était l'*A. Ampeloprasum*; P. Ascherson, ayant étudié la plante de son côté, pencha pour la même détermination [1].

Mais, dans la suite, le Dr. Volkens reprit ses études sur l'*Allium* de Thèbes et se décida définitivement pour l'Ail *(A. sativum)*. L'Ail antique diffère légèrement de l'Ail cultivé de nos jours en Egypte, mais des spécimens d'Ail rapportés des Oasis par Ascherson se trouvaient ressembler de très près à la plante pharaonique. Le Prof. Magnus, à qui Schweinfurth communiqua quelques échantillons de la trouvaille de Schiaparelli, se prononça également en faveur de l'Ail [2].

La question semble donc résolue. Et pourtant, Schweinfurth, qui offrit au Musée égyptien de Berlin des échantillons de l'*Allium* trouvé dans les tombes thébaines et qui rédigea la partie botanique du dernier catalogue de ce musée, fournit deux identifications différentes pour l'*Allium* de l'Assassif et pour celui de Drah-abou'l-neggah:

»9687. — Aus einem Grab im Assasif: Schaft- und Blattteile des Knoblauch *(Allium sativum)*.

12407—12408. — Aus Gräbern von Dra-abul-negga: Zusammengeballte Stengel und Blätter von Lauch *(Allium Porrum)*« [3].

Cette différenciation est-elle le résultat de nouvelles

---

[1] *Ibid.*, pp. 50—52.

[2] G. SCHWEINFURTH, *Die letzten botanischen Entdeckungen in den Gräbern Ægyptens* (extr. de *Engler's botanische Jahrbücher*, VIII, 1 [1886]), p. 10.

[3] Königl. Museen zu Berlin: *Ausführliches Verzeichnis der ägyptischen Altertümer*, Berlin, 1899, pp. 452 et 454. — F. Wönig (*Die Pflanzen im alten Ægypten*, Leipzig, 1886, p. 200) déclare que le Musée égyptien de Berlin possède, sous le n° 7021, des graines d'*Allium*. Cette assertion est erronée; les fruits exposés sous ce numéro ont été, depuis longtemps, reconnus par Radlkofer pour appartenir au *Sapindus emarginatus* VAHL. (*Ausf. Verz.*, p. 454).

recherches qui, à ma connaissance, n'ont pas été publiées? L'ancienne détermination *A. Porrum* a-t-elle été maintenue par erreur pour l'un des échantillons? En somme, il n'en reste pas moins acquis qu'une tombe au moins, celle de l'Assassif, a fourni des exemplaires antiques de l'*Allium sativum.* Cette tombe, d'après le catalogue de Berlin (pp. 15 et 452) date de »l'époque libyque» (XXI—XXIIe dyn.).

Comme l'*Allium sativum* n'a été trouvé dans aucune autre tombe et qu'il ne s'en rencontre de spécimens dans aucun musée égyptien (à l'exception des spécimens provenant des trouvailles que nous venons de signaler), la question de l'Ail chez les anciens Egyptiens peut jusqu'ici se résumer en ces termes: l'Ail ne croît pas naturellement en Egypte; on l'y cultive de nos jours, mais on y importe aussi les gousses de la Syrie; à l'époque romaine, la plante était cultivée en Egypte et présentait les mêmes caractères que l'espèce qu'on y cultive de nos jours; elle y était également cultivée à l'époque de la rédaction des livres mosaïques; des tombes immédiatement postérieures aux Ramessides nous ont livré la plante dans des conditions telles (bulbes surmontés des feuilles, de la hampe et de l'*ombelle florale*), qu'il est vraisemblable que l'Ail, à cette époque, était récolté en Egypte même et n'était pas fourni par l'exportation: il semble peu admissible, en effet, qu'on ait transporté l'Ail, par exemple de Syrie en Egypte, avec ses feuilles et ses fleurs.

Les textes égyptiens nous permettent heureusement de remonter un peu plus loin dans l'histoire de l'Ail pharaonique.

La *Scala* copte-arabe de Schams-ar-riàsah mentionne deux espèces d'Ail:

ⲟⲩ-ⲕⲟⲣⲑⲟⲙ = ثوم ن كر وهو ثوم الكحيه,
ⲡⲓ-ⲙⲁⲕⲩⲧⲟⲥ = الثوم البري[1].

[1] A. Kircher, *Ling. ægypt. restit.*, p. 199; V. Loret, *La Scala magna de Schams-ar-riâsah*, dans les *Annales du Service des Antiquités*, t. I, p. 63, nos 457-458, avec variante ⲡⲓ-ⲙⲁⲕⲓⲧⲟⲥ.

La première de ces deux espèces, l'*Ail mâle* ou *Ail de serpent*, est l'ὀφιοσκόροδον de Dioscoride (*De mat. med.*, II, 181); l'autre, l'*Ail sauvage* est, pour les naturalistes arabes[1], un synonyme de شقرديون, soit du σκόρδιον de Dioscoride (*ibid.*, III, 115) ou *Teucrium Scordium* L. Donc, aucune de ces deux espèces ne nous intéresse et, du reste, ni κορθομ (déformation possible de σκορθομ pour σκορⲇοⲛ), ni μακτⲧοc n'ont l'apparence égyptienne.

Une grande *Scala* de la Bibliothèque nationale de Paris mentionne l'Ail en ces termes:

ⲥ̀κορⲇομ (var. cχορⲇοⲛ) = الثوم,
ⲡⲉ-ϣϫⲏⲙ (var. ⲡⲉ-ϣϫⲉⲙ) = ثقلة[2].

Ici, il ne s'agit ni d'Ail mâle, ni d'Ail de serpent, ni d'Ail sauvage, mais de l'Ail sans epithète et, si le premier nom est la transcription du grec σκόροδον, σκόρδον, le second nom, ϣϫⲏⲙ, ϣϫⲉⲙ est bien certainement d'origine égyptienne. Mais dans ce second nom se cache une faute, que d'autres textes nous permettent de corriger. De même, en effet, que, dans ⲥ̀κορⲇομ, le μ remplace fautivement un ⲛ, de même, dans ϣϫⲏⲙ et ϣϫⲉⲙ, le μ doit être remplacé par un ⲛ.

En effet, l'Ail n'est nommé qu'une seule fois dans la Bible (τὰ σκόρδα, *Num.* XI, 5) et la version copte rend le grec par ⲟⲩ-ϣϭⲏⲛ, mot dont les manuscrits publiés par Zoëga donnent plusieurs fois la forme ⲡⲉ-ϣϫⲏⲛ. C'est donc dans un mot analogue à ϣϭⲏⲛ-ϣϫⲏⲛ que nous avons chance de retrouver le nom hiéroglyphique de l'Ail. Or, ce mot existe au *Grand Papyrus Harris* sous la forme [hieroglyphs], *Khidjana*, dont l'identité avec ϣϫⲏⲛ est, philologiquement, hors de toute discussion. Il nous reste à rechercher si, botaniquement, l'identité des deux mots est possible.

[1] Cf. Ibn-Baïthar, *Le traité des Simples* (éd. L. Leclerc), nos 454 et 1331.

[2] *Msc. paris. copt. XLIII*, fol. 57 (var. *Msc. XLIV*, fol. 82)

Deux exemples seulement du mot *Khidjana* se rencontrent au *Grand Papyrus Harris*. Dans le premier exemple (XIX A, 13-14), il s'agit d'une liste de dons en nature faits aux dieux de Thèbes par Ramsès III à l'occasion de deux fêtes, dont la première durait 20 jours et la seconde 27 jours. La liste énumère l'ensemble des dons faits, à l'occasion de la première fête pendant 11 ans, et à l'occasion de la seconde fête pendant 31 ans, ce qui fait un total de (20 × 11 + 27 × 31 =) 1057 journées.

Les dons sont énumérés dans un ordre un peu incohérent. Néanmoins, le *Khidjana* se trouve placé entre [hiéroglyphes], qui désigne certainement un légume, peut-être le Chou[1], et [hiéroglyphes] qui désigne le Raisin. Rien d'invraisemblable, donc, à ce qu'il s'agisse ici de l'Ail. Ramsès III, pour ces 1057 journées de fête, offrit en fait de *Khidjana*, [hiéroglyphes], plus [hiéroglyphes], soit 320 [hiéroglyphes] plus 6200 *ânbou*. Le mot [hiéroglyphes] ([hiéroglyphes]) représente une mesure de capacité de 19 l. 3; les 320 [hiéroglyphes] sont donc l'équivalent de 6176 litres, soit près de 62 hectolitres. Quant au mot [hiéroglyphes], qui se rattache au verbe [hiéroglyphes], [hiéroglyphes], »entourer», d'où dérivent [hiéroglyphes] et [hiéroglyphes][2], »mur d'enceinte», il ne peut signifier que »botte» et doit être apparenté à l'hébreu-chaldéen עֲנַב, *colligavit, connexuit*. Cette mention de »bottes de *Khidjana*» concorde si bien avec les bottes d'ail retrouvées

[1] V. Loret, *Rech. sur plus. plantes connues des anc. Egypt.*: X, *Le Poireau*, dans Rec., t. XVI, p. 3, n. 9.

[2] *Pap. mag.*, recto 3/7, d'après S. Levi, *Vocab. gerogl.*, VII, 61.

dans les tombes thébaines, que l'identité entre  et ϣⲝⲏⲛ me semble absolument assurée.

Répartis sur 1057 jours, les 62 hectolitres et les 6200 bottes d'Ail représentent une moyenne de près de 6 litres et 6 bottes par jour, ce qui laisserait supposer que la botte représentait à peu près le contenu d'un litre.

Le second exemple du mot se trouve, vers la fin du papyrus (LXXII, 10), dans la récapitulation générale de tous les dons faits à tous les dieux de toute l'Egypte par Ramsès III pendant les 31 premières années de son règne. Ici, le mot se trouve, sur une même ligne, entre les , comme plus haut, et les , »graines du sud», qui doivent désigner quelque légume, tout comme les du *Papyrus Anastasi IV* (XV, 11), qui se rencontrent dans une liste de fruits et de légumes où entrent les , comme dans notre texte, ainsi que les lentilles et les fèves. Ail, et »graines du sud» sont, dans cette récapitulation, évalués à 309215 et bottes.

On voit que, sous Ramsès III (env. 1200 ans avant notre ère), l'Ail était très apprécié en Egypte. Y était-il cultivé à cette époque? Y était-il importé de Syrie ou d'ailleurs? Notre texte ne nous renseigne pas à cet égard, mais l'Ail s'y présente en telle quantité et il est perdu si modestement dans la foule des fruits et légumes d'Egypte, que je crois pouvoir en conclure qu'on le cultivait déjà dans le pays, bien que le motif qui me décide à penser ainsi ne soit pas, je l'avoue, absolument péremptoire.

Je ne connais qu'un autre exemple du mot *Khidjana* en égyptien. Il se rencontre dans un papyrus démotique de Leide,

sous une forme qui, transcrite en hiéroglyphes, donnerait , *Khidjan*, et il fait partie, avec la myrrhe et d'autres ingrédients, d'une recette médico-magique de sens incertain[1]. Mais ce texte de basse époque nous ramène bien loin de Ramsès III.

Le nom de l'Oignon, , était connu depuis longtemps; j'ai retrouvé en 1893 celui du Poireau, (= ⲏϫⲓ, ⲏϭⲉ)[2]; nous venons de reconnaître celui de l'Ail. Il est donc maintenant possible de dresser un tableau d'ensemble des notions que les textes nous ont fournies jusqu'ici sur la culture en Egypte de ces trois Alliacées.

1° **L'Oignon.** — Cette plante est mentionnée dans le texte officiel des grandes listes d'offrandes que l'on rencontre dans les tombes à partir de la V[e] dynastie et qui sont probablement formées de la réunion d'éléments plus anciens. Les listes antérieures à la V[e] dynastie, — par exemple celles d'Amten et de Meidoum, — qui sont fort différentes du type classique et qui renferment des noms, comme et [3], qu'on ne retrouvera plus par la suite, ne font pas mention de l'Oignon. Le nom égyptien de l'Oignon, et parfois , doit peut-être se lire *houdj*. Mais ce mot n'a pas été retrouvé dans la langue copte, qui désique ordinairement l'Oignon sous le nom de ⲉⲙϫⲱⲗ, lequel appartient à une racine sémitique בָּצָל, بَصَل, et dont, par contre, l'équivalent égyptien n'a jamais été relevé dans les textes. Le

[1] G. Maspero, dans *Rec.*, t. I, p. 33, n. 47.

[2] *Rec.*, t. XVI, pp. 1—4. — J'avais déjà eu l'idée de cette identification en 1892, en rédigeant l'Index de la seconde édition de ma *Flore pharaonique* (p. 138).

[3] *Ounsch* est la graine aromatique de la Coriandre; *Nât* est très probablement la graine de l'Ache (ⲗⲉⲧ = كَرَفْس), également aromatique.

cas est fréquent, en Egypte, de l'emploi de deux noms, dont l'un égyptien et l'autre sémitique, pour désigner une même plante. Mais ici, la chose se complique d'une question d'épigraphie. Le signe (= *hdj*) représente bien certainement une masse d'arme, un casse-tête. Or, le nom de l'Oignon est écrit dans les textes les plus anciens d'une façon telle, , qu'il est difficile de ne pas voir dans ce signe trois fois répété la représentation d'un Oignon. Donc, comme pour (= *hn* + *mr*), comme pour (= *ouas* + *djâm*), comme pour (= *gs* + *àm*), il y a eu contagion et confusion de deux signes voisins, — ici le casse-tête et l'oignon, — de sorte que l'on peut se demander si, dans le nom de l'Oignon, , malgré la présence du complément phonétique , la lecture *houdj* est bien certaine. Quoi qu'il en soit, il est certain que l'Oignon était cultivé en Egypte dès le début de la Ve dynastie, et que son nom n'était pas sémitique.

2° **Le Poireau.** — Dans mon article relatif à cette plante, je n'avais pu citer, pour le mot , d'exemples antérieurs à la XVIIIe dynastie *(Pap. Westcar* et *Ebers)*. Depuis, j'ai retrouvé ce nom dans un texte d'Ousourtsen I [1] et même dans un texte plus ancien, qui appartient à la VIe ou à la VIIe dynastie [2]. Le mot y est orthographié comme dans les textes postérieurs. Mais il existe un mot qui, comme beaucoup de noms de fruits et de légumes, entre dans la composition de noms de fermes sous l'Ancien empire, et je n'hésite pas à considérer ce mot comme

[1] *Monuments et inscriptions de l'Egypte antique*, I/1, p. 183. Pour la date de ce texte, cf. *ibid.*, p. 189.

[2] F. Petrie, *Dendereh*, pl. X.

représentant la forme la plus ancienne du nom du Poireau. On le trouve, d'après mes copies, au tombeau de Ti à Saqqarah, qui date de la Ve dynastie; on le rencontre au Musée de Berlin, dans un tombeau de la même époque [1]; très probablement, il se rencontre dans d'autres tombes. Le Poireau était donc cultivé en Egypte à une époque aussi ancienne que l'Oignon et, pas plus que son congénère, il ne portait alors de nom sémitique. D'ailleurs, son nom antique s'est maintenu en copte, **ⲛϫⲓ, ⲛϭⲉ**.

3° **L'Ail.** — Moins heureux que pour l'Oignon et le Poireau, nous ne pouvons remonter, pour l'Ail, à une époque antérieure au règne de Ramsès III. Mais son nom, *Khidjana,* qui s'est maintenu également en copte, **ϣϫⲏⲛ, ϣϭⲏⲛ**, n'est, pas plus que les noms de l'Oignon et du Poireau, un nom d'origine sémitique. Il est vrai d'ajouter qu'il ne présente pas, non plus, l'apparence d'un mot égyptien originel. J'avais un instant songé à le rapprocher du nom berbère de l'Ail, *Tiskert,* dérivé de la racine SKR; mais on pourrait penser également à l'hébreu חָצִיר, bien que ce mot soit le nom du Poireau et non celui de l'Ail.

Dans ces conditions, on est en droit de se demander si ces trois Alliacées ont pénétré en Egypte par l'intermédiaire des Sémites. G. Schweinfurth estime que l'Oignon, le Poireau et l'Ail ont été introduits en Egypte de l'Asie antérieure, à l'époque très antique de l'introduction des céréales dans la vallée du Nil [2]. A cause de l'absence en égyptien de noms sémitiques pour ces plantes, — la dérivation חָצִיר est loin d'être sûre et ⲉⲙϫⲱⲗ doit provenir d'un nom d'emprunt d'époque ramesside, — je serais tenté de leur donner une autre origine,

---

[1] *Ægyptische Inschriften aus den königl. Museen zu Berlin,* I, p. 11, n° 1128.

[2] G. Schweinfurth, *Ægyptens auswärtige Beziehungen hinsichtlich der Culturgewächse,* dans les *Verhandl. der Berl. Gesellsch. für Anthropol., Ethnol. und Urgeschichte,* 1891, p. 666.

moins ancienne d'ailleurs, car les céréales sont mentionnées dans les textes les plus vieux que l'on connaisse, ce qui n'est pas le cas des Alliacées. S'il est vrai, ainsi qu'on l'admet généralement, que le Poireau soit la forme cultivée de l'*Allium Ampeloprasum* L., comme cette dernière plante a été rencontrée spontanée dans les environs d'Alexandrie, il est possible que les Egyptiens aient trouvé le Poireau dans leur pays même. D'autre part, comme ce sont des spécimens d'Ail rapportés des Oasis par Ascherson qui se sont trouvés ressembler le plus à l'Ail si caractéristique des tombes thébaines, il est possible que les Egyptiens aient reçu l'Ail de Libye, par la voie des Oasis [1]. Quant à l'Oignon, il est difficile de se prononcer tant qu'on n'aura pas éclairci la question de la lecture exacte du signe .

Lyon, 5 Avril 1904.

[1] Je dois à la prévenante obligeance de M. Isidore Lévy la référence suivante, relative à la mention, dans une inscription assyrienne de Sindjirli, d'un "Pays de l'Ail", situé à l'extrême nord de la Syrie: J. Halévy, *Les deux inscriptions de Zindjirli* (extr. de la *Rev. sémit. d'épigr. et d'hist. anc.*, 1894), p. 29. — Pour l'Ail libyque, on peut rappeler un passage de Sextus Empiricus, — signalé par V. Hehn, *Kulturpfl.*, 1894, p. 191, — où il est dit que si l'Oignon était exclu du culte de Zeus Kasios à Peluse, l'Ail était exclu du culte de l'Aphrodite libyque.

Saccharum ægyptiacum **Willd.**

Par **Victor Loret.**

Il y a longtemps que le nom de plante , GASCH, dont on connaît une dizaine d'exemples, a été rapproché, d'ailleurs avec raison, du copte ⲕⲁϣ, *arundo*, *calamus* et traduit par »Roseau» dans les dictionnaires hiéroglyphiques. Mais »Roseau» est un terme bien vague et bien général et il est possible, je crois, malgré la rareté relative du terme GASCH dans les textes, d'indiquer avec plus de précision quelle espèce de plante désignait exactement le mot égyptien.

Réservant pour le moment l'étude du copte ⲕⲁϣ et ne nous occupant que du mot égyptien, nous devons constater tout d'abord que la façon dont il est écrit nous donne déjà, grâce aux déterminatifs employés, des renseignements utiles sur la nature de la plante qu'il sert à désigner. Le mot prend régulièrement le déterminatif spécial avant le déterminatif général et même, dans un exemple unique il est vrai, ce signe est le seul déterminatif du mot[1]. Or, ce signe se place toujours derrière les mots désignant des objets *lisses*. On le rencontre derrière le nom de l'ivoire et, dans les noms de végétaux, derrière ceux qui désignent

[1] *Papyrus d'Orbiney*, page VII, ligne 9.

des plantes à tige droite, lisse et même, plus spécialement, des Graminées à chaume térète, comme l'*Arundo*, le Calame aromatique, la tige du Froment, , un tube fait en Roseau, . D'autre part, le mot porte, dans un texte d'époque ptolémaïque, le déterminatif au lieu de [1]. C'est donc une plante d'assez forte taille, — puisqu'on peut la comparer à un arbre ou à un arbrisseau, — quelque Graminée ou quelque Cypéracée gigantesque, peut-être même à tige plus ou moins ligneuse.

Si, maintenant, nous passons à l'examen des documents dans lesquels est nommée la plante GASCH, nous verrons que ces documents, malgré leur petit nombre, nous fournissent, sur les caractères de la plante, des données très précises et très importantes.

Tout d'abord, le GASCH était une plante aquatique et croissait, sinon dans l'eau même, du moins tout au bord de l'eau. Dans une description très vivante, — mais dont le texte est malheureusement fort mutilé, — de l'existence des pêcheurs et des chasseurs au marais, le *Papyrus Anastasi IV* nous fait assister à l'atterrissage d'une barque qui, pour rendre la descente de l'équipage plus facile, aborde en un point où ne croissent pas les plantes GASCH: [2], »la barque aborde en dehors des touffes de GASCH (qui croissent) sur la rive». Un peu plus loin, après la mention d'un étang, de la fuite d'un hippopotame et du miroite-

[1] V. LORET, *Les fêtes d'Osiris au mois de Khoïak*, col. 151 (*Recueil*, t. V, p. 95).

[2] *Papyrus Anastasi IV*, p. I *b*, ll. 3-4.

ment de l'eau au soleil, le même texte fait encore allusion à des plantes GASCH, au milieu desquelles va se cacher un Héron[1]. Toute la scène se passe dans les environs de la ville de , que Brugsch place sur les bords du lac Menzaléh[2], et dont je serais tenté, pour préciser davantage, de rapprocher le nom des dénominations صالحيه et الصوالحه, qui désignent deux localités placées l'une auprès de l'autre au sud du lac, dans sa partie orientale, non loin de Tell-Defennéh, l'ancienne Daphnæ. L'identité entre et صان autorise à considérer le ص comme pouvant représenter un antique[3]. Cette indication géographique de l'habitat du GASCH pourra peut-être nous servir. Quoi qu'il en soit, il est bien certain que la plante croissait au bord des eaux, soit dans l'eau même, soit tout auprès.

En second lieu, le GASGH est cité comme une plante servant aux travaux de vannerie. Dans le même papyrus (p. XIII, l. 11), le GASCH est désigné comme constituant, avec le , la matière première dont ont besoin les vanniers pour fabriquer des paniers, des corbeilles, des nattes et de légers étaux portatifs. La plante *Asirou*, qui est nommée ici avec le GASCH, a déjà fait l'objet d'une de mes recherches sur la flore pharaonique. J'ai démontré que ce nom, conservé dans l'arabe أسل, désigne le *Juncus acutus* L.

---

[1] *Papyrus Anastasi IV*, p. I *b*, l. 6. — Toute cette partie du texte, — à part pour le mot GASCH qui est très lisible, — est trop mutilée pour qu'il soit possible d'en donner une transcription complète et une traduction suivie.

[2] H. BRUGSCH, *Dictionnaire géographique*, sub voce.

[3] On sait que c'est dans le lac Menzaléh que l'on rencontrait, du XIIe au XVIIe siècle, le plus ordinairement l'hippopotame. C'est là que furent capturés, en 1600, deux des derniers hippopotames du Delta; le dernier de ces animaux fut tué, à Girgéh, en 1658 (A. MÉNÉGAUX, *La vie des animaux illustrée*, Paris, t. II [1904], p. 285).

ou Jonc des vanniers[1]. Ce Jonc *Asirou* est nommé deux fois, au *Grand Papyrus Harris,* en compagnie du GASCH[2]. Il s'agit, la première fois, de 3270 bottes, [hiéroglyphes], d'*Asirou* et de 4200 bottes de GASCH. La seconde fois, les deux plantes sont énumérées ensemble: »*Asirou* et *Gasch*, 7860 bottes». C'est encore en bottes, [hiéroglyphes], qu'est mentionné le GASCH dans un manuscrit sur cuir rapporté de Thèbes par M. P. Virey: »total des GASCH fournis par Khounsou, supérieur du [hiéroglyphes]: 260 bottes»[3]. L'ASIROU et le GASCH, énumérés ensemble au *Papyrus Anastasi IV* et même additionnés en un seul nombre de bottes au *Grand Papyrus Harris* représentaient donc les deux plantes dont on se servait habituellement en vannerie et devaient, par des qualités différentes, se complèter l'un l'autre. Or, comme l'ASIROU ou Jonc des vanniers est une plante à tiges très grêles et très souples qui ne pouvaient servir qu'à tresser des nattes ou à relier ensemble des matériaux plus solides employés dans la confection de paniers ou d'étaux, il me semble certain que le GASCH fournissait précisément ces matériaux plus solides et que, par conséquent, il possédait une tige longue et vigoureuse.

Ce qui achève de nous prouver que le GASCH avait une tige de forte consistance, c'est l'expression [hiéroglyphes] employée, au *Papyrus d'Orbiney* (VII, 9), pour désigner l'instrument au moyen duquel Bataou se trancha la verge. Il est évident que, pour opérer la section de la verge, il faut un instrument tranchant assez important. Comme

---

[1] V. LORET, *Recherches sur plusieurs plantes connues des anciens Egyptiens,* n° XII, pp. 11—14 = *Recueil,* t. XVI, pp. 11—14.

[2] *Grand Papyrus Harris,* p. XIX *b,* ll. 9—10 et p. LXXII, l. 1.

[3] *Mission du Caire,* t. I, p 502.

cet instrument, sorte de serpe ou de faucille, portait en égyptien le nom de »Coupe-GASCH», il en résulte bien nettement que le GASCH ne se coupait pas aussi facilement qu'un Jonc ou qu'une frêle tige de petite Graminée.

Jusqu'ici, les documents que j'ai cités nous permettent de voir dans le GASCH une plante aquatique, ou du moins hygrophile, à chaume lisse, assez long et de consistance solide, en un mot, quelque chose comme un *Arundo*, un *Saccharum*, un *Cyperus*. Il est donc certain que le GASCH ne peut être recherché que parmi les Graminées ou les Cypéracées.

Un passage intéressant du *Papyrus médical* de Berlin (IV, 5—8) fait disparaître tout motif d'hésiter entre ces deux familles de plantes: »Autre [recette pour chasser la nausée]. — Animal *Aboun*, substance *Nahouscha*. Piler avec des plantes *Sâoum* .... Mettre dans un vase sur lequel s'abouche un second vase dont le fond est percé d'une ouverture. Introduire dans cette ouverture l'extrémité d'un GASCH dont l'autre extrémité communique avec la bouche du malade.» D'après cette ordonnance médicale, — qui rappelle singulièrement une ordonnance du *Papyrus Ebers* (LIV, 18) où il est recommandé d'employer, pour une inhalation analogue, un tube de Roseau, [illegible], — il est évident que la tige du GASCH était creuse. Or, justement, la famille des Graminées se distingue, entre autres caractères, de la famille des Cypéracées en ce que, seules, les Graminées ont la tige fistuleuse et peuvent servir à faire des tuyaux, des flûtes, etc. Le GASCH est donc, certainement, une **Graminée** aquatique de forte taille.

Le GASCH est nommé dans un dernier passage du *Papyrus Anastasi IV* (XIV, 7). Il y est question de 200 GASCH, mentionnés entre des noms de fruits et de gâteaux, et des mots désignant le bois à brûler, la braise et le charbon.

Ces 200 GASCH, étant donnée la place du mot dans l'énumération, ne peuvent être que 200 chaumes secs de GASCH, destinés à servir de combustible. C'est là une preuve nouvelle que le GASCH avait une tige ligneuse. Le dernier exemple du mot que j'ai à signaler n'ajoute guère de lumière à la question; je ne le donne que pour épuiser la liste: »fais établir un plan incliné de 730 coudées de long sur 55 coudées de large, soutenu par 120 piles formées de GASCH et de poutres placées verticalement»[1]. Là encore il s'agit de tiges longues et solides, qui peuvent s'apparier avec des poutres.

En résumé, le GASCH est donc une *Graminée ligneuse et gigantesque, aimant le bord des eaux.*

Jusqu'ici je n'ai, avec intention, cherché à établir les caractères du GASCH qu'en me reportant aux seuls textes égyptiens. Voyons maintenant ce que désigne au juste la plante ⲕⲁϣ, qui est évidemment la même que le GASCH pharaonique.

Le mot ⲡⲓ-ⲕⲁϣ sert à rendre le plus ordinairement, dans les textes bibliques, le grec κάλαμος, mot qui s'applique, d'après Sprengel et Fraas, à diverses espèces des genres *Arundo*, *Saccharum* et *Sorghum*[2].

Parfois, ⲡⲓ-ⲕⲁϣ désigne plus spécialement le Calame des scribes (*Ps.* XLIV, 1; *III Joh.*, 13). Le mot sert aussi à traduire καυλός, *tige*, *hampe*, à propos du chandelier à sept branches (*Num.*, VIII, 4), Il répond plusieurs fois à χάραξ, *pieu*, *palissade* (*Is.*, V, 2; *Sir.*, XXII, 18; *Luc*, XIX, 43). Enfin, l'expression ⲕⲁϣ ⲛ-ϣⲓ (*Ezech.*, XL, 3) est l'équi-

[1] Je traduis cette phrase en fondant ensemble deux textes qui sont la reproduction l'un de l'autre; l'un se trouve au Musée de Turin (*Pap. de Turin*, pl. LXII, l. 7) et l'autre au Musée britannique (*Pap. Anastasi I*, pl. XIV, ll. 2—3).

[2] C. SPRENGEL, *Dioscoridis opera*, t. II (1830), pp. 393—394; C. FRAAS, *Synopsis plantarum floræ classicæ* (1845), pp. 274, 298, 300, 301, 314; F. WIMMER, *Theophrasti Eresii opera* (1866), p. 537.

valent de κάλαμος μέτρον, soit d'une mesure de longueur dont nous aurons à rechercher la valeur.

Dans les *Scalæ*, ⲕⲁϣ est le plus souvent traduit par قصب; dans le sens de »Calame à écrire» il est rendu par قلم; dans celui de »Calame métrique», par قصبة المساحة. Enfin, on le rencontre dans les expressions suivantes: ⲡⲓ-ⲕⲁϣ ⲙ̄ ϥⲱⲓ, قلم شعر, »pinceau, *litt.* calame à poils»; ⲕⲁϣ ⲛ-ⲉⲃⲓⲱ. ⲕⲁϣ ⲙ̄ ⲙⲟⲩⲗϩ. ⲕⲁϣ ⲛ-ϩⲁⲭⲣⲓ = ⲅⲗⲩⲕⲟⲕⲁⲗⲁⲙⲟⲥ, قصب الحلاوة, »canne à sucre»; ⲕⲁϣ ⲛ̄ⲧⲉ ⲡⲓ-ϫⲓⲛϣⲓ, قصبة المساحة, »roseau pour mesurer». [1]

Le mot arabe قصب présente chez les naturalistes arabes, par exemple dans Ibn-baïthar, la même extension de sens que le grec κάλαμος. Mais, en arabe vulgaire d'Egypte, le mot قصب désigne spécialement le *Pennisetum spicatum* L., le *Saccharum officinarum* L. et l'*Arundo Donax* L. [2]

En plus du copte ⲕⲁϣ, on pourrait songer à comparer avec l'égyptien GASCH les deux noms QASCH (قَشّ) et KOUSCH (كُوش) qui, en dialecte vulgaire d'Egypte, désignent l'*Eragrostis cynosuroides* ROEM. et SCHULT. et le *Cyperus alopecuroides* ROTTB. [3] Ces deux espèces ont été trouvées dans les tombes pharaoniques [4], mais la seconde, qui est une Cypéracée, doit rester en dehors de la question puisque le GASCH, à cause de sa tige fistuleuse, ne peut être qu'une Graminée. La première, l'*Eragrostis cynosuroides*, est bien une Graminée, et même elle était employée par les anciens vanniers égyptiens: des corbeilles et des paniers trouvés à Gébéleïn étaient fabriqués en cette matière [5]. Malheureuse-

[1] Ⲕ Ⲗⲁⲡⲓⲡ, ⲡⲓⲗⲉⲝⲓⲕⲟⲛ ⲛ̄ⲧⲁⲥⲡⲓ ⲛ̄ⲧⲉ ⲛⲓⲣⲉⲙⲛ̄ⲭⲏⲙⲓ, Caire, an 1611 des Martyrs, p. ٢١٣.

[2] P. ASCHERSON et G. SCHWEINFURTH, *Illustration de la flore d'Egypte*, nos 1134, 1138 bis, 1204.

[3] *Ibid.*, nos 1216 et 1802.

[4] V. LORET, *La flore pharaonique*, 2e éd., nos 10 et 31.

[5] *Ibid.*, no 10.

ment, cette plante ne pousse pas au bord de l'eau, comme le GASCH, bien au contraire: on la rencontre seulement, écrit R. Delile[1], »au bord des chemins, dans des champs abandonnés et autour des ruines des anciennes villes»; pour la Syrie, G. Post lui assigne comme habitat »dry fields and waysides»[2]. Aucune des deux plantes nommées aujourd'hui en Egypte QASCH et KOUSCH ne peut donc répondre au GASCH pharaonique et c'est seulement parmi les équivalents de κⲁϣ et de قصب que nous pouvons retrouver l'ancienne plante.

On a vu que les seuls genres auxquels s'appliquent les noms κⲁϣ et قصب sont *Arundo, Saccharum, Sorghum* et *Pennisetum* (*P. spicatum* L.). Toutes ces plantes sont des Graminées et rentrent bien, par conséquent, dans les conditions que doit présenter la plante GASCH.

En procédant par élimination, nous devons tout d'abord écarter le *Pennisetum spicatum*. Cette plante, en effet, n'est pas spontanée en Egypte, mais seulement cultivée, comme céréale, en Haute Egypte et dans les Oasis[3]. Ce n'est pas, d'ailleurs, une plante aquatique. Restent les trois genres *Arundo, Saccharum* et *Sorghum*.

Ce dernier genre, lui aussi, doit être rejeté du nombre des plantes qui peuvent répondre au GASCH. D'abord, le *Sorghum* n'est pas aquatique. Ensuite, des deux seuls *Sorghum* que l'on rencontre en Egypte, le premier, *S. saccharatum* PERS. ou Sorgho, est une céréale très cultivée, mais qui n'est pas originaire de l'Egypte[4]. Le second représentant du genre en Egypte, le *S. halepense* PERS., est

---

[1] R. DELILE, *Flore d'Egypte*, dans la *Description de l'Egypte*, 2e éd., t. XIX, p. 160.

[2] G. POST, *Flora of Syria, Palestine and Sinai*, Beirut, s. d., pp. 879—880.

[3] ASCHERS.-SCHW., *loc. cit.*, no 1134.

[4] *Ibid.*, no 1140.

spontané par tout le pays[1], mais, outre qu'il n'est pas aquatique, c'est une plante dont la hauteur varie entre 60 centimètres et 1 mètre seulement[2]. Nous ne pouvons donc songer un seul instant à y voir la Graminée hygrophile, ligneuse et gigantesque que doit être le GASCH. Le GASCH devait mesurer plusieurs mètres de hauteur. En plus des indications que nous ont fournies à ce sujet les textes égyptiens, nous en trouvons une nouvelle preuve, et plus précise, dans l'emploi du mot **каϣ** pour désigner le **κάλαμος μέτρον**, la قصبة arabe, c'est-à-dire une mesure de longueur dont le nom est le même que celui du Roseau قصب et dont les dimensions sont parfaitement connues. La *Qasabah* mesure 3^{m} 55[3]; le Roseau قصب, qui a donné son nom à la mesure, devait donc atteindre de 3 à 4 mètres, ce qui dépasse de quatre ou cinq fois la plus grande hauteur du *S. halepense* qui, du reste, je le répète, n'est pas une plante aquatique. Nous nous trouvons donc, en fin de compte, en présence des deux seuls genres *Arundo* et *Saccharum*.

Le genre *Arundo* est représenté en Egypte par l'unique espèce *Arundo isiaca* DEL. (= *Phragmites communis* TRIN., var. *isiaca* COSS.), plante commune au bord des eaux par toute l'Egypte[4] et dont la tige, ligneuse, mesure de 1 à 4 mètres de hauteur sur 1 ou 2 centimètres de diamètre à la base[5].

Le seul représentant égyptien du genre *Saccharum*, — à part le *S. officinarum* L. ou Canne à sucre, qui est cultivé et non spontané, — est le *S. ægyptiacum* WILLD. (= *S. biflorum* FORSK.), également commun au bord des

[1] ASCHERS.-SCHW., *loc. cit.*, n° 1141.
[2] G. POST, *loc. cit.*, p. 854.
[3] *Guide-Joanne, Egypte* (1900), p. 201; *Guide-Bædeker, Egypte* (1903), verso du faux-titre.
[4] ASCHERS.-SCHW., *loc. cit.*, n° 1203.
[5] G. POST, *loc. cit.*, p. 875.

eaux par tout le pays[1], et dont la tige, solide, mesure de 2 à 3 mètres et plus de hauteur sur 1 centimètre de diamètre à la base[2].

Les deux plantes répondent exactement, comme on le voit, à ce que nous savons du GASCH. Ce sont les deux seuls grands roseaux caractéristiques des rives du Nil. Parlant du *S. ægyptiacum (biflorum)*, P. Forskål écrit: »In littore *Nili* limoso tanta crescit copia simul cum *Arundine donace*[3], ut penetrari non possit hæc sylva arundinacea, nisi incolæ parvos exscinderent tramites» — et, plus loin: »Donax et Saccharum . . . . ripas Nili non solum vestiunt, sed prorsus impediunt»[4]. On ne peut, en lisant ces lignes, s'empêcher de songer au passage du *Papyrus Anastasi IV* où est décrit l'atterrissage d'une barque en dehors des impénétrables fourrés de GASCH qui bordent la rive. Les chaumes des deux plantes servent encore de nos jours en Egypte, sous le nom de *Bous* qu'elles portent en commun, à faire des clôtures (cf. ⲕⲁϣ = χάραξ), à allumer du feu (cf. *Pap. Anast. IV*, XIV, 17). Comment, pour conclure, choisir entre deux plantes qui répondent si bien toutes deux au GASCH égyptien?

Trois raisons me décident en faveur du *Saccharum ægyptiacum:*

1° L'*A. isiaca*, plante plus ligneuse et plus élevée que le *S. ægyptiacum*, m'a paru, depuis longtemps[5], être désigné par le mot hiéroglyphique [hiéroglyphes], d'origine sémitique (cf. نَبَّ, *nodos produxit arundo)*, synonyme du terme pure-

---

[1] ASCHERS.-SCHW., *loc. cit.*, n° 1139.

[2] G. POST, *loc. cit.*, p. 849.

[3] Forskål confond ici, comme l'ont fait plusieurs autres botanistes, l'*Arundo Donax* L. avec l'*A. isiaca* DEL.

[4] P. FORSKÅL, *Flora ægyptiaco-arabica* (1775), pp. 16 et 24.

[5] V. LORET, *Sur le mot* Nàb-it, dans *Rec.*. t. I, pp. 194—196.

ment égyptien [hieroglyphs], que j'ai tout récemment rapporté de même à l'*Arundo*[1]. La plante *Nàb-it* = *Aa-it*, en effet, qui servait à faire des lances, des hampes d'enseignes, des bâtons de chaises à porteurs, des jalons, devait être plus vigoureuse encore que le GASCH.

2° C'est le mot ⲕⲁϣ que les coptes ont choisi, dans les trois expressions que j'ai citées plus haut, pour désigner la Canne à sucre. Or, la Canne à sucre appartient, naturellement, au genre *Saccharum*.

3° Enfin, c'est le chaume du *S. ægyptiacum* qui a fourni, assure Schweinfurth, la matière de tous les calames trouvés dans les tombes pharaoniques et qui continue, de nos jours, à être employé au même usage par les scribes égyptiens[2]. Or, nous avons vu que c'est le mot ⲕⲁϣ qui est usité, en copte, pour désigner le calame à écrire. D'autre part, l'arabe قَلَم, qui sert à rendre ⲕⲁϣ dans ce sens et qui en effet est le nom du calame, est employé, dans l'arabe populaire d'Egypte, pour désigner une plante qui, précisément, se trouve être le *S. ægyptiacum*[3].

Il me semble donc que toute hésitation doit disparaître et que le mot GASCH ne peut se rapporter qu'au *Saccharum ægyptiacum* WILLD.

Lyon, 6 mai 1904.

Victor Loret.

---

[1] V. LORET, *Quelques idées sur la forme primitive de certaines religions égyptiennes, à propos de l'identification de l'hiéroglyphe servant à écrire le mot* Dieu, dans *Rev. égyptol.*, t. XI (1904), pp. 74—75.

[2] V. LORET, *La flore pharaonique*, 2e éd., n° 20.

[3] ASCHERS.-SCHW., *loc cit.*, pp. 163 (n° 1139) et 227.

Griechische Ostraka
im Victoria-Museum zu Upsala

von

Otto Lagercrantz.

2.

Διέγρα]ψεν Παπρεμίθης 'Ατπῆς
ὑπ(ὲρ) λαογραφ]ίας τρίτου L Τίτου Καίσαρος
τοῦ κυρίου Μ]εσορὴ λ ἀργυ(ρίου) δραχ(μὰς) δέκα
ἓξ / ϟ ις].

3.

(Hierzu die Tafel im 4. Heft des 7. Bandes.)

Πεπρεμίθ(ης) 'Ατπήους ὑπ(ὲρ) λαογραφ(ίας)
ε L Δομιτιανοῦ τοῦ κυρίου
ἐπὶ λ(όγου) ϟ η. ὁμοίως ϟ η / ϟ ις
Σωκρατί(ων) ἔγραψα.

4.

(Hierzu die Tafel im 4. Heft des 7. Bandes.)

Διέγρα(ψεν) Παπρεμίτι(ς) 'Ατπή(ους)
ὑπ(ὲρ) λαογρα(φίας) ἕκτου ἔτους
Οὐεσπασειανοῦ τοῦ κυρίου
ἐπὶ λ(όγου) ἀργυ(ρίου) δρα(χμὰς) ὠγκτὼ / ϟ η.

5.

Διέγραψ(εν) Ἀσκληπιάδη(ς) Βάσσου
ὑπ(ὲρ) λαογραφ(ίας) ἐνάτου L
Οὐεσπασιανοῦ τοῦ κυρίου
ἀργ(υρίου) ς δέκα ἓξ / ς ις
Ἐπεὶφ κδ. Σωκρατί(ων)
ἔγραψα.

6.

Διέγραψ(εν) Ἑρμογ(ένης)
Βάσσου ὑπ(ὲρ) λαογραφίας
ια L Οὐεσπασιανοῦ τοῦ
κυρίου Μεσορὴ η̅ ἀργ(υρίου) ς δέκα
ἓξ / ς ις. Σωκρατί(ων) ἔργα(ψα).

7.

Διέγρα(ψεν) [.......] τορζ̣
ὑπ(ὲρ) λαογρα(φίας) τ̣ρ̣ί̣τ̣ο̣υ̣ ἔτους
Οὐεσπασειανοῦ τοῦ κυρίου
Παχὼν β̄ ἐπὶ λ(όγου) ἀργ(υρίου) δραχ(μὰς)
ὠγκτὼ / ς η.

8.

Διέγραψ(εν) Παπρεμίθ(ης) Παχν(ού)β(ιος) Ψεμπαρασ(...)
ὑπ(ὲρ) λαογραφ(ίας) ἕκτου L
Τραηανοῦ Καίσαρος τοῦ
κυρίου ἐπὶ λ(όγου) ς ὀκτὼ / ς η.

9.

Διαγεγράφ(ηκεν) Πασίνους
Πετορζμήθιος ὑπ(ὲρ) λαογραφ(ίας)
δεκάτου L Νέρωνος τοῦ
κυρίου Μεσορὴ λ̂ ἀργ(υρίου) δραχ(μὰς)
δέκα ἓξ / ς ις.

10.

Διαγεγράφ(ηκεν) Πα-
σίνους Πετορζμή-
θιος ὑπ(ὲρ) λαογραφ(ίας) α L
Γάλβα τοῦ κυρίου
Μεσορὴι λ̂ ἀργ(υρίου) δραχ(μὰς)
δέκα ἓξ /·ϛ ις.

11.

Διαγεγράφ(ηκεν) Πασίνους Πετορ-
ζμήθεος ὑπ(ὲρ) λαογραφ(ίας) α L Αὔλου
Οὐιτέλλιος Γερμανι(κ)ὸς Ἐπεὶφ ις
ἀργ(υρίου) δραχ(μὰς) δέκα ἓξ / ϛ ις.
ὁμοίω(ς) χιροναξίου
δραχ(μὰς) ἴκοσι / ϛ κ.

12.

Διαγεγράφηκεν
Πασίνους Πετορζμῆθις
ὑπ(ὲρ) χιροναξίου β L
Αὐτοκράτορος Μεσορὴ
λ ἀργ(υρίου) δραχ(μὰς) ἴκοσι
/ ϛ κ.

Es stehen mir leider keine Nachrichten darüber zu Gebote, an welchem oder welchen Orten die elf hier oben veröffentlichten Ostraka gefunden worden sind. Ihre Herkunft lässt sich trotzdem mit genügender Sicherheit ermitteln. Für die meisten von ihnen dürfte in dieser Hinsicht schon das äussere Aussehen einen nicht verächtlichen Fingerzeig geben. Wilcken I 14 ff. hat nämlich erkannt, dass verschiedene Farben des Thonmateriales für verschiedene Gegenden und Zeiten charakteristisch sind. Das satte, leuchtende Rot,

worin Wilcken eine Eigentümlichkeit für die aus Syene-Elephantine stammenden Scherben erblickt, glaube ich in den Nummern 2—7 und 11—12 wiederfinden zu können. Unter den drei übrig bleibenden zeigt 8 einen fahlen, 9 einen rotbraunen und 10 einen graubräunlichen Farbenton. Wie wir sehen werden, dürften sie trotz ihrem etwas abweichenden Aussehen jedoch desselben Ursprungs sein.

Hiernach wenden wir uns zu den auf unseren Ostraka stehenden Texten. Sie sind alle Quittungen über entrichtete Kopfsteuer (ὑπὲρ λαογραφίας) oder Gewerbesteuer (ὑπὲρ χειρωναξίου).

Bei der Kopfsteuer erscheinen zwei Sätze: 16 und 8 Drachmen. Zu bemerken bleibt jedoch, dass die Summe von 8 Drachmen durch den hinzugefügten Ausdruck ἐπὶ λόγου als vorläufige Rate kenntlich gemacht wird. Dank der eingehenden Untersuchung von Wilcken I 230 ff. wissen wir jetzt, dass in Ägypten während der Kaiserzeit den verschiedenen Gemeinden eine Kopfsteuer von verschiedener Höhe aufgelegt war, wogegen alle Einwohner ein und derselben Gemeinde das gleiche zu zahlen hatten. In Syene-Elephantine betrug diese Abgabe 16 Drachmen von Tiberius an bis 92/3, 17 Drachmen von 96/7 bis 112/3, 17 Drachmen und 1 Obol von 114/5 bis 170/1. Von diesen drei Summen kehrt nur die erste anderswo wieder: aus der Ortschaft Memnonia bei Theben liegen für die Zeit von 42 bis 109 drei Quittungen über 16 Drachmen vor. Unter den oben veröffentlichten Ostraka, welche der in Frage stehenden Kategorie angehören, fällt Nr. 8 in das J. 102/3, während die übrigen sämmtlich älter als das J. 92/3 sind. Schliesslich verdient hervorgehoben zu werden, dass sich die Einführung der vorläufigen Raten durch ἐπὶ λόγου nur aus Syene-Elephantine belegen lässt.

Die Gewerbesteuer wird oben durch die Nummern 11—12 vertreten. Pasinous, Sohn des Petorzmethis, zahlt 20

Drachmen für das 1. Jahr des Aulus Vitellius Germanicus und ebenfalls 20 Drachmen für das 2. Jahr eines nicht näher gekennzeichneten Kaisers. Welches Handwerk Pasinous ausübte, erfahren wir nicht. Bei Wilcken vgl. I 321 ff. findet man 32 einschlägige Ostraka aus Syene-Elephantine, das Gewerbe wird aber nur in zwei Fällen ausdrücklich genannt. Unter mehreren Summen erscheint auch dort einmal die von 20 Drachmen. In Theben gab es freilich eine ganze Menge von Gewerbesteuern z. B. τετάρτη ἁλιέων, τέλος βαφέων, ὑπὲρ γερδίων, aber der Steuertitel ὑπὲρ χειρωναξίου kommt vor nur in Wilcken Nr. 527: ὑπ(ὲρ) χ(ειρωναξίου) βαλανευτ(ῶν).

Zum Schluss möchte ich hervorheben, dass Nr. 11 am 16 Epeiph des 1. Jahres des Aulus Vitellius Germanicus d. h. am 10. Juli 69 geschrieben ist. Aber Vespasianus liess sich schon am 1. Juli 69 in Alexandrien zum römischen Kaiser ausrufen. Dass der Regierungswechsel 9 Tage später in Syene-Elephantine noch unbekannt war, können wir also hier konstatieren. Wegen dergleichen Datierungen vgl. Wilcken I 799 ff.

Lepsius, R., Denkmäler aus Aegypten und Aethiopien herausgegeben und erläutert. Text herausgegeben von Edouard Naville. Bearbeitet von Kurt Sethe. Vierter Band: *Oberägypten.* Leipzig, Hinrichs 1900. Prix: *40 Marcs.*

Par rapport aux volumes antérieurs de cette publication importante le présent offre la particularité — très visible à tout le monde qui en lit attentivement le titre — de ne pas jouir de l'avantage considérable de profiter de la collaboration éminemment précieuse de l'architecte de profession qu'est M. Ludwig Borchardt. En d'autres termes, celui-ci paraît avoir cédé la tâche, contractée par lui, de surveiller au point de vue architectonique cette publication, ce qui, à notre avis, est une perte regrettable, les forces de M. Sethe étant, comme nous l'avons constaté déjà auparavant, bien insuffisantes à gérer la rédaction de la partie purement philologique de l'ouvrage. La présence du nom de M. Naville indique simplement que l'ouvrage se publie avec sa permission, les manuscrits de Lepsius à l'aide desquels la publication s'effectue étant la propriété personnelle du savant génévois qui les avait hérités de son maître défunt. L'éminent professeur de Genève n'est donc en aucune manière responsable des erreurs qui défigurent par-ci par-là cette publication, qui eût sans doute mérité d'être élaborée en tirant profit de son expérience considérable d'archéologue et de philologue, expérience acquise en bonne partie pendant des visites prolongées dans toutes les parties, intéressant l'égyptologue, de la Haute Egypte.

Ce volume des »Denkmäler» (publiés sous la forme d'un texte additionel à l'ouvrage principal paru il y a longtemps sous le nom de Lepsius) comprend toute la Haute Egypte au sud de Thèbes, c'est-à-dire la contrée le long du Nil à partir d'Erment jusqu'à Assouan. Ce sont donc là des matériaux d'importance capitale pour l'histoire de la civilisation égyptienne comme aussi pour nos connaissances de la langue pharaonique. La présence dans la série des localités énumérées ici — en outre des deux susdites — d'un grand nombre de places ayant des monuments datant de la basse époque ou étant en rapport plus ou moins

intime avec celle-là, indique que le présent ouvrage mérite toute attention de la part des amateurs du style lapidaire gréco-romain. Mais cette circonstance, qui, vu l'importance des textes de la basse époque pour l'étude de la civilisation égyptienne, nous attire irrésistiblement vers l'ouvrage, nous inspire à la fois une certaine (et légitime) appréhension en nous souvenant que l'éditeur des textes récents que nous rencontrons ici est le même auquel nous devons la publication du volume III relative à Thèbes, volume qui renferme malheureusement tant d'erreurs et de lapsus *introduits de seconde main* dans des textes ptolémaïques provenant du dit centre de la civilisation égyptienne.

En mettant sous les yeux des égyptologues les textes et extraits de textes contenus dans le présent volume des Denkmäler, l'éditeur a été essentiellement guidé par les mêmes principes appliqués pour le volume III de l'ouvrage et contre lesquels nous avions cru devoir protester. Tandis que certains éditeurs de textes ont été cités, d'autres qui, au point de vue scientifique, méritent autant d'attention que ceux-là sont passés sous silence. Le manque d'objectivité se fait sentir, cette fois, presque aussi sérieusement qu'auparavant. C'est pourquoi p. ex. les *Recueil* et *Thesaurus*[1] de BRUGSCH ne sont guère mentionnés ni nos *Inscriptions Hiéroglyphiques*, tandis que pour certain auteur des *Proceedings*, l'éditeur du présent volume[2] se montre particulièrement prévenant[3]. Une publication importante que *L D T IV* cite quelquefois, ce sont les *Notices descriptives* de CHAMPOLLION, mais dans bien des cas où la mention de cette source éminemment importante se recommande tout particulièrement, elle est nettement ignorée.

Toutes les rectifications introduites par l'éditeur devraient avoir été renvoyées aux notes en bas des pages, car sans cela l'ouvrage n'est plus de LEPSIUS. Dans ces circonstances, on ne comprend guère la raison d'être du passage suivant, inséré dans le corps même du texte, à la page 119: »Die Hieroglyphen des Namenschildes des Amon sind gröber und tiefer eingegraben und nach Herrn Prof. Ermans Vermutung .... zugefügt worden.« N'est-ce pas là une insertion malavisée d'un nom d'auteur qui devrait rester étrangère à cette publication!!?

Mais passons à l'examen détaillé de l'ouvrage, ce qui mieux que toute autre chose va nous renseigner quant à son utilité. Le début en est, comme nous venons de dire, consacré à *Er-*

---

[1] A l'exception d'un seul endroit (p. 53, n. 3) et cette fois, avec la remarque inclémente: "Die Inschrift ist bereits einmal, *aber unvollständig*, publiciert von Brugsch, Thes. VI, 1527". Cette remarque est inexacte, BRUGSCH ayant déjà, *Recueil* II, 72, publié le dit texte.

[2] Dans la suite, cité *L D T IV*.

[3] C'est à la page 84, n. 2, où les *Proceedings* se voient cités d'une façon très-étrange.

ment, dont le temple[1] n'existe plus, par suite des déprédations sacrilèges exercées en cet endroit par des indigènes de l'Egypte de nos jours. Les textes ptolémaïques n'étant pas du domaine des connaissances de l'éditeur de *L D T IV*, il faut s'attendre à rencontrer ici des *lapsus* dont peut-être LEPSIUS lui-même ne se serait pas rendu coupable. En voici quelques spécimens! *P. 3*, le dieu Hor-Schu est intitulé ce qui doit se modifier en *ur* »grand de douceur». — *P. 6*, nous voyons une Hathor, maîtresse de , ville complètement inconnue. Il fallait lire »Aphroditopolis», en rectifiant *deux* grosses erreurs. — *Même page*, une autre Hathor s'appelle (avec *deux* fautes!) pour . — *P. 12*, il est question de »la place d'un temple», au sujet duquel le texte dit ceci: , ce qui contient trois fautes, la traduction en devant être celle-ci: »sa longueur étant excellente ( ), sa largeur ( ) magnifique».

Esneh étant célèbre pour son temple des basses époques, il est naturel de vouloir examiner tout particulièrement la manière dont l'éditeur de *L D T IV* s'est acquitté, dans ce cas, de sa tâche passablement ardue. Les pages 13—35 de l'ouvrage nous fournissent amplement l'occasion de cet examen. Faisons d'abord remarquer — en passant — que le lambeau de texte (relatif à Tibère) qui occupe le milieu de la page 14 se voit depuis longtemps dans les *Notices descriptives* (I, 290) et le *Thesaurus* de BRUGSCH (IV, p. 628). L'un ouvrage et l'autre nous offrent ici un texte complet, *quatre fois plus long* que le dit fragment, dont la publication reste par conséquent absolument énigmatique: eux seuls qui dans l'occupation de dessiner — un peu au hazard — des hiéroglyphes trouvent leur compte peuvent comprendre l'utilité de la publication de ce fragment. — *P. 15*, dans la série de 11 cartouches qui se voient vers la fin de cette page, l'éditeur s'est trompé deux fois en reproduisant un *taureau*, à la place d'un *bélier*. L'une fois, c'est en traçant le nom du dieu Chnoum (N° 2) qu'il nous montre déterminé du signe , l'autre fois c'est pour le nom d'Esneh (N° 6) qui.

[1] Cfr la variante du nom de ville (p. 2), preuve ultérieure en faveur de la belle découverte de LEFÉBURE (*Sphinx* V, p. 133).

selon lui, s'écrit ici incorrectement [illegible]. — *P. 19*, nous rencontrons le fameux texte *aux crocodiles*, qui déjà avait été publié dans les *Notices descriptives* (I, p. 684), fait qu'ignore notre éditeur. — *P. 21* (fin), la légende ε nous donne au début une variante (visiblement inconnue par notre éditeur) du nom du dieu *Schou*. Dans la suite de cette légende, l'épithete *semsu* du dit dieu[1] a une forme [illegible] dont, pour ma part, je ne connais point de second exemple et dont, par conséquent, je me permets de revoquer en doute l'existence. — *P. 23* (en bas) la légende du dieu Thoth est inexacte et fort incomplète, ce que nous prouve un regard jeté dans les *Notices descriptives* (1, p. 683). — *P. 26*, la légende en haut, relative à Isis, contient visiblement une erreur créée par l'omission d'un signe ou groupe. La déesse dit ici: »Je donne que ton amour s'unisse aux coeurs» ([illegible]), après quoi il y a: [illegible] »font des adorations à ton *ka*». En modifiant le groupe du début en [illegible] etc. (ou peut-être [illegible] etc.), on obtiendrait la rectification nécessaire. Plus bas, la légende de Neith parle de [illegible], épithète du nom de la déesse, où *le taureau* est fautif pour *la vache*. — *P. 27* (en haut) le dieu [illegible] est mentionné sans nom, quoique celui-ci — *Schou* — soit connu de longue date. La même omission se répète, vers la fin de la même page, sous la lettre γ.

Les pages 36—56 sont consacrées aux ruines d'El-Kab. Sans entrer dans une discussion approfondie de la manière dont l'éditeur de *L D T IV* ici a tenu compte de la littérature déjà existante concernant ce centre si important dans l'antiquité, nous nous bornons de relever en passant quelques points de détail qui, à un examen superficiel, nous ont sauté aux yeux. Le texte β de la page 47 se voit déjà dans le *Thesaurus* (VI, p. 1543), fait que notre éditeur eût dû signaler, à plus forte raison que ce qui, dans ce cas, se voit dans *L D T IV* n'est qu'un extrait incomplet de ce que donne Brugsch. — *P. 53*, en constatant que Brugsch »bereits *einmal*, aber unvollständig» aurait publié l'inscription en question (*Thes.* VI, 1527), l'éditeur se trompe. Le grand savant avait déjà en 1863 (*Recueil* II, 72) édité une copie du document en question. D'ailleurs en admettant que Brugsch a sauté quelques groupes à la fin de l'inscrip-

[1] Une variante instructive de la même légende se voit Champollion, *Not. descr.*, I, p. 289.

tion, il n'aurait guère fallu mentionner avec tant d'emphase cette circonstance dans un ouvrage qui comme *L D T IV* fourmille à tel point d'extraits de textes incomplets[1] qu'à cet égard il est presque un phénomène. D'ailleurs, en comparant l'édition fournie par *L D T IV* pour le texte en question avec celle du *Thesaurus* et une copie manuscrite exécutée par moi-même, lors d'un séjour à El Kab en 1883, j'ai constaté que la grande lacune que présente *L D T IV* pour la ligne 3 de notre inscription n'existe point dans les deux autres; cette lacune constitue donc une erreur grave à la charge de notre éditeur, qui devrait par conséquent employer un langage beaucoup plus modéré quand par exception il cite, une seule fois, le nom du plus grand savant de notre science après l'époque de CHAMPOLLION.

Les pages 56—74 s'occupent d'*Edfou*, dont le temple d'Horus et le »Typhonium» sont ici représentés par des bouts de textes plus ou moins corrects. L'inexpérience de l'éditeur s'annonce d'ailleurs dès la première page, car comment réussir à expliquer, sans introduire une correction, la légende du dieu *Ḥor-sam-taui*, au milieu de la page 56? En bas de cette même page nous rencontrons 6 légendes (relatives à 6 dieux séparés) dont la première décrit *Horus d'Edfou* comme *àa em uχ* »un vieillard le soir, un bel adolescent le matin». traduction qui montre que la lecture de l'éditeur de *LDT IV* est ici incorrecte. Cfr pour la rectification nécessaire VON BERGMANN, *Hieroglyphische Inschriften*, pl. XXXXVIII: *àau em uχ χe nefer em ṭua.*

Le numéro 4 des dites légendes se rapportant au dieu *Ahi* commence ainsi , ce qui, selon le contexte, devrait se rendre ainsi »Ahi, grand, fils d'Hathor»; mais où s'écrivent ailleurs de cette manière les noms Ahi et Hathor? Le numéro 5 de la série est aussi visiblement fautif, bien que je doive me reconnaître incapable de proposer dans ce cas une lecture propre à remplacer celle de *L D T IV*. — *Page 61*, *α*, nous rencontrons un nom de contrée , jusqu'ici inconnu. En introduisant devant la lettre une lettre gutturale on obtient sans doute le mot qu'offre l'original en cet endroit[2].

Page 66, il aurait fallu ajouter au sujet des dieux 1—8 de

---

[1] Pour des spécimens très curieux de cette particularité de *L D T IV*, voir plus loin.

[2] *Page 64*, il faut pour être juste signaler les légendes sous la lettre *α* qui "stillschweigend" corrigent fort bien l'erreur commise (p. 112) dans l'ouvrage relatif à Edfou portant le nom de M. DE ROCHEMONTEIX.

l'énumeration qui se voit ici que ce point a été publié, il y a longtemps, dans LEPSIUS, *Die Götter der 4 Elemente*, pl. 3, où l'éditeur de *LDT IV* eût pu à la fois se renseigner sur l'extérieur de 5 parmi ces divinités, dont il ignore maintenant la physionomie. - *Page 68,* deux légendes, incomplètement reproduites, relatives à Ptolémée Alexandre eussent pu être complétées à l'aide de BRUGSCH, *Recueil* II, pl. 78. Plus bas (sous γ) de la même page, le groupe [hiéroglyphes] représente incorrectement le nom d'Edfou qui se lit plutôt [hiéroglyphes] »le soutien». — *Page 70,* β, la *vache* d'Hathor (Cfr *Thesaurus* VI, 1362, où la légende se voit déjà) est représentée comme un boeuf. — *Page 71*, α, légende relative à Chnoum, se voit déjà dans le *Thesaurus* (VI, 1363), fait qu'ignore notre éditeur. Sans cette omission, le nom de dieu *Suteb* inséré au texte eût pu être déterminé plus correctement qu'il n'est pour le moment dans *LDT IV.* — *Page 73*, l. 3, le nom d'Aphroditopolis s'écrit ainsi: [hiéroglyphes]. Peut-on réellement signaler un second exemple de cette lecture étrange? — Plus bas de *la même page,* il y a une liste des sept Hathors locales représentées en groupe dans le »Typhonium» d'Edfou. Cette liste se voit déjà dans le *Thesaurus* (VI, 1364), fait que notre éditeur omet de signaler. Pourquoi? —

Après quelques pages, essentiellement consacrées à Redesieh, nous tombons sur le *Gebel Silsileh,* qui occupe les pages 84—100. Le commencement se fait par la chapelle ou le spéos du roi Horus, où il semble rester encore de quoi glaner après la publication de *LDT IV.* J'en juge par les annotations prises par moi-même quand en 1888 j'ai visité cet endroit. — Au sujet de LD VI, 23, 8 *(p. 86)*, il eût fallu citer *Sphinx* VI, p. 143—146, où se trouve une transcription avec interprétation du texte hiératique en question, transcription qui facilite sans doute l'entente de certains points indistincts de la copie Lepsius. Mais *Sphinx* n'appartient pas au nombre des publications que l'éditeur de LDT IV mentionne, comme nous avons déjà vu par ce qui précède. — *Page 85*, α, légende relative à un gouverneur *Paser,* contient un titre impossible: [hiéroglyphes] (?) [hiéroglyphes] que des milliers d'analogies nous montrent devoir se lire plutôt: [hiéroglyphes]. — *Page 86*, en parlant de LD III 120 c, dit ceci: »König Horus, gesäugt von *Mut*». La copie que j'ai faite en 1888 de la légende fort indistincte relative à la déesse en question donne ceci [hiéroglyphes] »ami de *Thouëris*»; c'est donc plutôt celle-ci qui donne à teter au roi *Page 90,* le document mentionné

sous le N° 13, semble concerner le même personnage que celui dont le monument a été publié *Sphinx* VI, p. 21 et suiv. Ma copie de ce tombeau montre que les noms lus (p. 22) *Aamatou* et *Taäamatou* par M. DURINGE sont fort exactement transcrits par celui-là. — *Page 92*, N° 14: ma copie manuscrite déjà citée montre que ce tombeau contient beaucoup plus que ne donne ici *LDT IV*. Pas même la seule légende qui en a été extraite dans cette dernière publication n'est complète: il faut ajouter en égyptien au début des titres d'*Amenemhat* ceci: »le prince héréditaire, trésorier, ami préféré unique, le grand du roi de la Haute Egypte . . . . celui dont le seigneur des deux pays a accompli les désirs»; après quoi vient ce que nous communique notre éditeur »premier prophète d'Amon» etc.

Les pages 100—116 de *LDT IV* sont consacrées à Ombos. Comme nous avons publié pas mal de textes provenant de cet endroit dans notre *Seconde Série*, il est évident que lors de l'examen de cette partie de *LDT IV* nous avons établi des comparaisons avec notre dit ouvrage: de cette comparaison il résulte nettement que l'éditeur de *LDT IV* a agi dans ce cas avec la même négligence et manque de soin que, en étudiant le volume III de *LDT* nous avions[1] l'occasion de signaler à son actif pour le petit temple de *Deir-el-Medine*. Passons maintenant aux détails de cette partie de l'ouvrage! *Page 102*, l. 2, nous rencontrons un Chnoum qualifié [hiéroglyphes], erreur grossière, le titre étant écrit toujours ailleurs *χontuar-f* (avec suffixe additionel). — *Page 105*, *α*, contient deux fautes grossières: *Hor* [hiéroglyphes], au lieu de *Hor* [hiéroglyphes], et *neχi* [hiéroglyphe], au lieu de *neχi* [hiéroglyphe]. Ces deux méprises eussent pu s'éviter, si l'éditeur avait voulu consulter notre *Seconde Série* (CXLIII, β) qui reproduit exactement la légende en question. La légende β se retrouve aussi, sans faute aucune, dans *Seconde Série* (CXLIII, δ) qui eût dû être mentionnée ici par l'éditeur de *LDT IV*, s'il avait tenu à être objectif. — *Même page*, l. 1, la légende, rel. à Sebek, se voit déjà dans *Seconde Série* (CXL, CXLI). Les lacunes de cette dernière proviennent peut-être de ce que les estampeurs de Lepsius ont en travaillant cassé la pierre de l'original — *Même page*, l. 1, la légende rel. à Hathor ne donne que la première moitié de ce que fournit l'original, d'accord avec *Seconde Série* (CXLI, γ), et pas même ce morceau incomplet n'a été correctement rendu par notre éditeur. La légende de Chonsu-Hor est aussi incomplet comme le montre un examen de *Seconde Série* (CXLI, ε, ζ). — *Même page*, plus

[1] *Sphinx* V, pages 112—114.

bas, la légende désignée »3. vor Horus» ne contient que la première moitié du texte de l'original, témoin *Seconde Série* (CXLI, λ). La suite de cette page aurait pu se donner d'une manière beaucoup plus satisfaisante en tenant compte de notre *Seconde Série*. — *Page 106*. Toute cette page eût pu ce compléter et se rectifier à l'aide de *Seconde Série* (CXLIV—CXLVII). — *Page 107*. Ici on constate le même manque d'intégralité et le même bousillage dont les pages qui précèdent fournissent des specimens malheureusement trop palpables. Mais remédier à cet état funeste cela eût été de consulter la *Seconde Série* (CXLV—CXLVII), et plutôt que de le faire que le *LD T IV* se présente sous une forme impossible! — voilà l'enseignement qui se dégage du procédé de notre éditeur. — *Pages 108—114*, l'éditeur eût dû citer plusieurs fois les *Notices déscriptives* (p. 638, 639 etc.), en dehors des deux cas où il mentionne cet ouvrage. — *Page 114*, les légendes rel. à Bouto et Nechebet ont été publiées essentiellement, il y a presque trente ans, par STERN (*Zeitschrift* 1875, p. 73) fait ignoré par notre éditeur. — *Page 115*. *Ici nous rencontrons la preuve peut-être la plus écrasante qui puisse se citer contre la compétence de l'éditeur de LD T IV de publier des textes égyptiens.* Les textes des dix(10) colonnes du pronaos qui dans ma *Seconde Série* occupent 6 planches et demi (CXLVIII A—CLIV) soit en tout *59 lignes verticales*[1], se bornent dans la présente publication à *2 lignes tronquées et un lambeau de texte comprenant six (6!) signes*, le tout comprenant à peine 1/8 d'une page. Le nom du roi qui paraît partout et fournit la date du monument a été ici sauté dans *LD T IV*, ce qui, joint au reste, réduit à une monstruosité pure et simple cet ordre de publication. Et l'étiquette »Auf Säulen» qui accompagne ces deux pauvres lignes, que doit-elle enseigner? Si le pronaos seul contenait des colonnes, un pareil laconisme pourrait certainement s'excuser, mais nous savons que ce temple d'Ombos avait encore d'autres salles à colonnes. La remarque est donc on ne peut plus malheureuse. Afin de permettre à l'égyptologue de compléter *partiellement* les lambeaux de textes de notre éditeur, je ferai remarquer que le premier équivaut à la première moitié de la ligne ε de la planche CLIV de la *Seconde Série*, le troisième au début de la ligne H de la même planche de mon ouvrage; le second lambeau a été découpé du texte de *la ligne A* de la planche CL de *Seconde Série*. Pour donner au lecteur une idée de la nature de cette découpure — et lui permettre à la fois de juger de l'à-propos de l'ostracisme voulu auquel nos *Inscriptions Hiéroglyphiques* ont été soumises dans le *Text* posthume des *Denkmäler de Lepsius* — nous traduisons maintenant toute notre *ligne A*, en imprimant *en capi-*

[1] Le nombre des lignes n'est que de 59, au lieu de 60, une ligne non donnée représentant une lacune dans l'original.

tales ce qui en correspond au susdit lambeau de texte de l'éditeur de *LDT IV.* Voici cette traduction: »Le bon dieu, qui agrandit le monument de »l'oeil de Ra» (nom d'Ombos), qui fait de fondations pieuses au *ciel de l'Egypte*[1] (autre nom d'Ombos), fils du Soleil, seigneur des couronnes Ptolémée XIII, ami de Harouéris supérieur de »la grande place», qui donne la vie».

Pages 116—117 comprennent »Assuan». Ce que nous fournit en cet endroit *LDT IV* est exactement la même chose qui se voit dans BRUGSCH, *Thesaurus* V, p. 1221. La seule différence qui existe entre les deux séries de copies c'est que Brugsch est plus méticuleux dans la reproduction des détails que *l'éditeur* de l'ouvrage posthume de Lepsius. Celui-ci a donc, dans ce cas fait un travail absolument inutile qui constitue à la fois un outrage à la mémoire du plus éminent égyptologue de notre époque.

Pages 117—122 s'occupent du »Weg von Assuan nach Philæ». Notre éditeur passe sous silence, cette fois aussi, le nom de BRUGSCH, tandis que (p. 119) celui d'ERMAN — qu'a-t-il à faire ici? — ou est-ce que réellement le maître de notre éditeur de textes a publié quelque part des inscriptions[2] provenant de ces parages lointains de l'Egypte? — se voit mentionné. Néanmoins, en ouvrant le *Thesaurus* nous retrouvons (V, p. 1213, 1214) presque tous les textes qui ornent la page 118 de *LDT IV*. — *Page 119,* le titre , qui me semble incompréhensible, est sans doute à lire .

Après quelques lignes consacrées à Eléfantine et d'autres localités, nous tombons (p. 124) sur »Insel Sehel» où le nom de BRUGSCH, contre toute justice, manque plusieurs fois. Ainsi, *page 125,* il y a trois inscriptions qui se trouvent auparavant — — *une d'entre elles sous une forme plus correcte* — dans le *Thesaurus* (V, p. 1214—1216). De même, *la page 126* reproduit trois textes — un d'une manière très incomplète — textes que le *Thesaurus* (V, 1214—1216) contient depuis longtemps. Pourquoi cette omission par rapport aux ouvrages d'un savant vénéré par tous?

Pages 127—130 traitent de la »Insel Konosso». Des quelques textes qui se trouvent ici deux se voient fort bien rendus dans le *Thesaurus* (V, p. 1219 b & c), fait que notre éditeur tait.

A partir de la page 130 commence le chapitre relatif à »Insel Phile» (pour se terminer à la page 173). Toute cette section volumineuse — embrassant presque le quart de l'ouvrage

[1] Même dans cet état, le lambeau de notre éditeur est incorrect, la lettre *t* du groupe faisant défaut dans sa publication étrange.

[2] En tous cas inconnues à nous-même.

contient surtout des descriptions; en général et à peu d'exceptions près, les textes ici donnés sont bien courts et fort peu intéressants. Rien d'étonnant que, dans ces circonstances, l'éditeur semble avoir évité les écueils des commençants sur le terrain des inscriptions gréco-romaines: là où il n'y a pas d'obstacles à vaincre tout le monde peut rester maître du champ de bataille. Toutefois, on peut bien émettre des doutes sur l'exactitude de certains points de cette partie de *LDT IV*, p. ex. *page 134*, *per-s em kat heh*, où *smnχ* etc. paraîtrait plus d'accord avec l'expérience que nous a fourni d'autres inscriptions; *p. 136*, , ce qui probablement doit être »Thoth de la ville de *Pnoubs*» (*Dict. Géogr*, p. 334), mais alors le signe final est certainement erroné pour , si celui-ci seul peut réellement remplacer le groupe phonétiquement écrit *nebes*; *p. 141*, *Horsamtaui* s'intitule »le sorti d'Osiris aîné[1], prince du cycle divin, l'enfant *Senem*». Les hiéroglyphes insérés dans cet exemple sont plutôt à lire = »héritier parfait», = »fils», = »dans», ce qui donne pour le tout la traduction suivante »l'héritier parfait, sorti d'Osiris, fils aîné, prince du cycle divin, enfant qui réside à Senem»; *p. 145*, il y a un objet d'offrande pour le reste absolument introuvable dans les inscriptions égyptiennes, objet qui doit sans doute se remplacer par le groupe composé que donne BRUGSCH (*Wörterbuch* IV, page 1371) sous le vocable *šeb*[2]; *p. 173*, l'extrait datant de Ptolémée Euergète II se corrige d'après *Zeitschrift* 1883, p. 131 où nous avons publié le passage d'où ce tronçon de texte a été extrait etc. etc.

En terminant, je maintiens que la publication du »Text» des *Denkmäler* aurait dû être confiée à un autre »Bearbeiter» que celui dont ici et ailleurs nous avons pu apprécier la compétence. Des ouvrages de cet ordre exigent de la part de l'exécuteur une objectivité et une impartialité perpétuelles et inexorables jointes à une science profonde. *Karl Piehl.*

— — :: ——

[1] Le groupe *semsu* "aîné" s'écrit ici avec le signe + un groupe composé de "la momie" et un homme debout embrassant celle-là. Ce groupe composé étant pour le reste introuvable, je crois qu'il faut le remplacer par un homme debout tenant à la main .

[2] Il paraît que notre éditeur ne connaît point le symbole en question. *Page 71* il l'a aussi détérioré dans le titre de Hathor "celle qui réside dans *Het-šeb*" (BRUGSCH, *Dictionnaire Géographique*, p. 779).

Les débuts de l'art en Egypte par Jean Capart Bruxelles. Vromant et Cie. Avril 1904.

M. Capart vient de nous donner un ouvrage sur les débuts de l'art en Egypte. Cet ouvrage d'un aspect élégant, enrichi d'illustrations bien choisies et bien réussies, se lit avec facilité et avec agrément. Il est le fruit de recherches très complètes et approfondies pour lesquelles l'auteur a puisé à toutes les sources, sans en avoir oublié aucune. M. Capart a pris pour base les principes posés par Grosse au sujet de l'art et de ses divisions, et il poursuit les manifestations de ces principes au travers de toutes les époques qu'on a appelées préhistoriques ou prédynastiques.

Le livre est dédié à M. Flinders Petrie; c'est un témoignage de reconnaissance rendu à cet éminent explorateur aux recherches duquel M. Capart n'est pas seul à devoir beaucoup. Mais M. Capart va plus loin, il adopte entièrement, même dans ses affirmations les plus téméraires, le système chronologique que M. Petrie prétend avoir établi. Son livre est même la première exposition complète en langue française qui nous en ait été présentée.

Mes savants confrères n'ignorent pas que d'emblée j'ai combattu le système de M. Petrie surtout dans ses grandes lignes, et qu'aujourd'hui je ne suis pas près de m'y rallier. Je cherche en vain, en particulier, sur quelles preuves solides on peut appuyer ce qui est la clef de voûte du système, l'attribution du nom de double Aha au roi Ménès. On a trouvé une tablette sur laquelle, devant le nom d'Aha et à l'intérieur d'un signe qui n'est pas un cartouche, mais un pavillon, on lit le groupe et voilà tout. Cela a suffi pour que M. Borchardt lance le premier l'idée que nous avions recouvré un monument de Ménès, pour que M. Petrie édifie sur cette affirmation tout son système, et pour que M. Sethe qui, nous dit-il, s'est donné pour tâche de faire passer au crible de la critique le système de M. Petrie, renonce complètement à examiner ce point capital, déclarant qu'il est »gesichert«. Ces savants ne se laissent pas arrêter par le fait que cette identification va à l'encontre de deux des faits les mieux constatés relativement à ces

noms de l'époque thinite, d'abord que le nom du double et le nom du *nebti* sont toujours identiques, jusqu'à la XIIe dynastie et ensuite que lorsque [hieroglyphs] précède un nom de roi, il est lui-même précédé de [hieroglyphs] comme par exemple: [hieroglyphs] [hieroglyphs]. Le nom de Ménès serait une exception unique qu'on ne songerait pas à admettre pour tel autre roi obscur, à une place quelconque de la série. Je ne crois pas pouvoir mieux qualifier cette identification que par le mot que M. Salomon Reinach a mis à la mode: c'est le »mirage» de Ménès.

M. C. commence par la parure, l'ornement du corps; nous trouvons là un exposé complet de tout ce que les primitifs ont fait pour orner leurs personnes, et çà et là des rapprochements ingénieux et intéressants avec les civilisations qu'on trouve dans de tout autres régions, sous de tout autres climats. La conclusion de M. C. c'est qu'il n'y a pas contradiction flagrante entre les usages des primitifs, et ceux que nous trouvons sous l'Ancien Empire Nous nous y rangeons d'autant plus volontiers qu'à notre sens, rien n'est moins prouvé que la nature exclusivement préhistorique ou antéhistorique de cette civilisation primitive. Qu'elle ait été l'apanage de la population originelle, que ce soit par là que les Egyptiens aient commencé, avant Ménès, quand, suivant toutes les apparences, la nation se composait de tribus éparses souvent en guerre les unes avec les autres, cela ne fait pas question.

Mais que cette civilisation se soit arrêtée net avec Ménès, avec l'arrivée de l'élément étranger qui est venu se greffer sur l'élément aborigène, cela est tout à fait contraire aux lois de l'histoire, ou même à ce qui se voit encore aujourd'hui en Egypte. La conquête de l'Angleterre par les Normands n'a pas été la fin de la civilisation Saxonne, ou, pour ne pas sortir d'Egypte, quand même dans la vallée du Nil on trouve de nos jours les raffinements des mœurs d'Europe, cela n'empêche pas qu'il y ait à la limite du désert des Bédouins, dans les tentes desquels il suffit d'entrer pour y trouver un degré de culture qui, à certains égards, est plus rapproché des primitifs que du temps présent. Les deux civilisations ont pu subsister parallèlement et cela d'autant mieux qu'elles appartenaient à deux races différentes qui cependant ont fini par se fondre ensemble. Qu'on emploie si l'on veut les mots de primitif, préhistorique, pour désigner le caractère de la civilisation dont il s'agit, mais qu'on n'y voie pas une durée dont la limite inférieure serait l'avènement de Ménès. Il serait plus vrai de l'appeler africaine, ou même aborigène puisqu'elle est la création de l'élément autochtone qu'ont subjugué les conquérants étrangers.

Cette réserve faite, nous n'hésitons pas à reconnaître que M. C. nous a présenté dans les divers chapitres de son ouvrage un excellent tableau de cette civilisation. Il a fait une étude très serrée de tous les documents qui s'y rapportent; il ne paraît en avoir négligé aucun. Nous lui savons gré, en particulier, de ce qu'il ne craint pas de sortir d'Egypte, ce que nous avons trop peu fait jusqu'à présent, et d'en appeler aux résultats obtenus par l'éthnologie comparée, à propos de populations absolument différentes. M. C. nous montre très bien, par exemple, qu'en Egypte comme ailleurs ce qui est à l'origine de la décoration c'est l'imitation d'objets réels dont les figures géométriques ne sont que des déformations.

Que M. C. trouve de la difficulté à établir la démarcation entre les monuments préhistoriques et ceux de l'époque historique égyptienne, cela n'a rien que de très naturel si les deux civilisations non seulement ont coexisté côte à côte, mais se sont mélangées dès le début. Le classement ne devrait-il pas être fait sur le principe que je viens d'indiquer? Ne vaudrait-il pas mieux chercher à distinguer l'élément indigène de ce qui a été apporté par l'invasion étrangère? De cette manière on pourrait peut-être arriver à reconnaître si le commencement de la période historique n'est pas précisément l'établissement en Egypte des conquérants étrangers, lesquels avec MM. Petrie et Capart je considère aussi comme venus d'Arabie.

Après nous avoir décrit tout ce qui reste des sculptures et des peintures des primitifs, M. C. se demande si ces représentations proviennent d'un besoin esthétique des anciens Egyptiens, ou si en les exécutant l'artiste avait un autre but devant les yeux. S'appuyant des travaux de MM. Frazer et Salomon Reinach, M. C. conclut que ces dessins ou ces sculptures étaient faites pour procurer aux défunts les objets représentés, en vertu du principe de la magie imitative que le semblable produit le semblable, et que la représentation d'un être donne naissance à l'être représenté. Ce point de vue qui nous semble parfaitement juste peut être étendu à d'autres périodes de l'histoire d'Egypte: il explique un grand nombre de représentations égyptiennes qui, jusqu'à présent, à ma connaissance, n'ont pas encore été correctement interprétées. Il y a longtemps que Mariette nous a dit que les magnifiques peintures qui décorent les tombes de l'Ancien Empire ne doivent pas être considérées comme l'image de la vie passée du défunt, mais comme un tableau de l'existence qu'il était censé mener dans l'autre monde. Mariette appelait cela le Livre des Morts de l'Ancien Empire. Toute cette opulence que Ti ou Phtah-hotep se plaît à étaler sur les murs de son tombeau, c'est le genre de vie dont il goûte toutes les jouissances depuis que son corps embaumé repose dans sa chambre funéraire. Et si l'on a pris tant de soin à peindre ses

richesses, ses esclaves, ses troupeaux, ses domaines, tout le nombreux personnel occupé à son service et aux travaux les plus divers, c'est que la représentation était le moyen le plus certain de faire naître cette prospérité qu'on lui souhaitait. Parce qu'on l'avait peint comme un grand seigneur au milieu de ses vassaux et de ses serfs, on était certain qu'il l'était bien réellement et que rien ne manquait à son bonheur.

C'est la même idée qui a inspiré les auteurs des peintures des vases primitifs, ou de la tombe de Hiéraconpolis. Ils ont voulu assurer au défunt une existence toute semblable à celle qu'il menait sur la terre, celle d'un chasseur. A cet égard ces peintures sont fort intéressantes parce qu'elles nous font voir la vie de ces chasseurs, et le degré de civilisation qu'ils avaient atteint. Pas plus que M. Cecil Torr ou M. Loret, je ne puis croire que les lignes courbes à l'intérieur des lesquelles on voit des êtres humains, des antilopes ou des autruches soient des barques, surtout quand elles reposent sur des montagnes ou des collines. Je crois que ce sont des enclos formés par des rangées de pieux, quelque chose comme les »zéribas» d'aujourd'hui, enclos destinés avant tout à protéger contre les bêtes fauves la famille ou la tribu dont les habitations se voient à l'intérieur. L'une de ces habitations porte l'étendard de la famille. Tout autour on voit les animaux qui paraissent tous être des animaux sauvages plus ou moins apprivoisés: différentes espèces d'antilopes, des autruches. Il est curieux de voir que les animaux domestiques font entièrement défaut, ce qui ferait croire qu'ils ont été importés par les conquérants étrangers. La navigation fluviale n'était pas inconnue, car il est certain qu'on rencontre des barques sur lesquelles il n'y a pas à se tromper, elles sont en général reconnaissables à ce qu'elles ont une voile. Ces primitifs, ces *archers*, auxquels je crois que j'ai été le premier à donner un nom, ce sont les *Anou*, [hiéroglyphes] qu'on retrouve aussi bien en Nubie que dans la péninsule du Sinai, [hiéroglyphes] veut dire un arc, et dans le groupe symbolique où l'on voit le roi frapper les Anou, le pharaon tient à la main l'arc qu'il a pris aux vaincus. Les Anou, ne sont pas des envahisseurs, ils forment au contraire l'élément africain autochtone, ils sont la première des trois étapes que je reconnais dans la marche de la civilisation égyptienne.

La seconde c'est l'arrivée des conquérants étrangers partis d'Arabie, du pays de Pount, et qui peuvent fort bien ne pas avoir tous pris le même chemin. Les uns ont suivi le cours du Nil, d'autres ont peut-être emprunté la route plus courte de Kosséir à Koptos. Ces étrangers ont pour divinité Horus, le faucon, c'est Horus qui les mène à la conquête, ainsi que le chacal *Oupouatou* ou *Apouatou*, »celui qui ouvre les chemins».

Ils sont déjà bien plus avancés dans la civilisation que les Anou. ils ont des animaux domestiques qu'ils représentent sur leur palettes. Ils ne tardent pas à subjuguer les Anou, auxquels ils inculquent leurs usages et leurs habitudes. Les monuments de la période thinite nous montrent la fusion qui s'établit des vainqueurs et des vaincus.

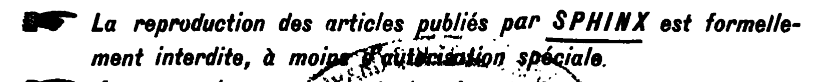
La troisième étape doit avoir été signalée par une nouvelle invasion asiatique venue peut-être du Nord, c'est l'apparition de la civilisation memphite au commencement de la IIIe dynastie. et le déplacement du pouvoir de This à Memphis. C'est l'épanouissement de la culture égyptienne, de l'Ancien Empire telle que nous le connaissons dès longtemps, et qui semblait être née toute faite, quand nous ignorions encore ce qui avait précédé.

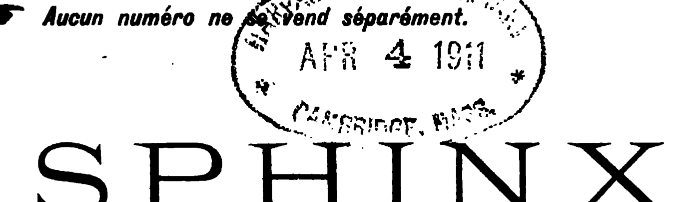
Ces conclusions diffèrent notablement de celles par lesquelles M. C. termine son intéressant volume, mais l'un et l'autre nous sommes d'accord pour reconnaître ce qu'il y a de conjectural dans nos reconstructions de ces vieux âges de l'histoire d'Egypte Seules de nouvelles fouilles pourront nous montrer jusqu'à quel point nous avons approché de la vérité.

Edouard Naville.

Messieurs les éditeurs sont priés d'envoyer leurs publications égyptologiques au Directeur de la Revue *(Odensgatan 1, Upsala)*, lequel aura soin de les confier à des juges compétents, capables de les critiquer avec impartialité et autorité.

Upsala — Imprimerie Almqvist & Wiksell. 1904.





SPHINX

REVUE CRITIQUE

EMBRASSANT LE DOMAINE ENTIER DE L'ÉGYPTOLOGIE

FONDÉE PAR KARL PIEHL

publiée

avec la collaboration de MM. Basset, Daressy, Erman, Iacoby, Lefébure, Lieblein, Loret, Moret, Naville, Pellegrini, Spiegelberg, Steindorff

par

ERNST ANDERSSON
Professeur Agrégé d'Egyptologie à l'Université d'Upsala

Publication subventionnée par l'État

Vol VIII – Fasc. IV.



Akademiska Bokhandeln
(C. J. Lundström)
UPSALA

Ernest Leroux
28, Rue Bonaparte
PARIS

J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung
LEIPZIG

En vente chez:
Williams and Norgate
14, Henrietta Street, Covent Garden, LONDON
and 7, Broad Street, OXFORD

Sommaire

L'Asie

dans les textes égyptiens de l'Ancien et du Moyen Empire.

par **Raymond Weill**

suivi de

Lotanou — Loṭan

par **Isidore Lévy.**

Les découvertes de ces dernières années ont mis les égyptologues en possession de plusieurs faits remarquables relatifs à l'Asie dans les textes antérieurs au Nouvel Empire, et dont le plus important est l'existence, dans les inscriptions de la XIIme dynastie, du nom géographique *Lotanou,* que l'on ne connaissait qu'à partir de la XVIIIme. L'ensemble des faits nouveaux est de telle nature qu'il nous a semblé nécessaire de soumettre à une révision générale les données et les théories antérieures sur l'Asie dans les monuments de la période ancienne. Nous avons été conduit ainsi à recommencer, pour une partie, l'œuvre donnée par Max Müller en 1893; cela n'est pas inutile, si l'on observe que le livre de M. Müller, en dépit de son caractère hautement scientifique et de l'excellence de la documentation, laisse beaucoup à désirer au point de vue de l'ordre de la composition, et qu'en outre, il renferme certaines vues aventureuses que les découvertes ultérieures ont plus ou moins justifiées ou démenties, et qu'il faut discuter complètement, maintenant qu'on peut le faire, parcequ'elles ont trait à des objets d'une importance essentielle.

Les éléments de cette étude sont réunis, à la fin, en un index des noms géographiques et ethnographiques qui, dans notre intention, est une première contribution au dictionnaire géographique de l'Asie qui manque à la science égyptologique. Pour réaliser ce dictionnaire, il suffirait de l'addition de quelques travaux analogues à celui-ci, nettement délimités chacun dans le temps ou dans l'espace.

Les faits nouveaux révélés dans le domaine égyptologique éclairent le problème de la portée exacte de certains noms sémitiques bien connus du désert syro-égyptien, et en reçoivent eux-mêmes quelque lumière. Les faits de cet ordre sont notés par Isidore Lévy dans l'article qui suit la présente étude.

I.

Les noms égyptiens du Sinaï. Le roi Snofrou au Sinaï; son nom dans ceux de localités de la Basse-Egypte. La barrière fortifiée du ouady Toumilât.

Bien que la période des grands mouvements d'hommes et des échanges d'idées et d'usages entre l'Egypte et l'Asie ait seulement commencé avec la conquête de la Syrie par les rois de la XVIIIme dynastie égyptienne, on sait depuis longtemps que les Egyptiens des époques antérieures connaissaient les régions de l'Asie qui s'étendaient au delà de leur frontière de l'isthme, et que depuis les temps historiques les plus anciens ils avaient coutume d'entretenir avec ces pays de multiples et variables relations de commerce, de voyage ou de guerre. En ce qui concerne la marche égypto-asiatique proprement dite, tous les renseignements nous sont fournis par des documents provenant d'Egypte; il n'y a en effet qu'un seul pays d'Asie où les Egyptiens de l'Ancien et du Moyen Empire aient laissé des monuments, la péninsule du Sinaï, où se trouvent les seuls bas-reliefs de grande dimension

que l'on connaisse jusqu'à présent pour la période antérieure au début de la IVme dynastie [1]. A cette époque, déjà, les expéditions qui se rendaient au Sinaï pour y chercher le *mafkaï* [2] avaient coutume de consigner le souvenir de leur passage sur les lieux même où les travaux de mine avaient été éxécutés, et cette habitude, conservée et développée au cours des siècles suivants, nous vaut de posséder, dans deux localités de la péninsule, le ouady Magharah et le Sarbout-el-Khadim, une collection très vaste d'inscriptions égyptiennes de toutes les époques, depuis les origines jusqu'à la fin de la XXme dynastie.

Ces monuments, dont le recueil complet est en voie de publication [3], resteront d'une manière générale en dehors de cette étude, et nous ne ferons que résumer ici ce que les inscriptions nous enseignent au sujet des noms égyptiens de la région. La montagne sinaïtique en général s'appelait le plus souvent , le »Pays du *mafkaï*», comme on le voit par le titre d'Hâthor qui revient si souvent dans les inscriptions des mines, , »Hâthor Dame du *mafkaï*», et dans lequel le dernier mot est fréquemment suivi du déterminatif ; une inscription d'Amenemhâit III à Magharah donne, par exemple [4]: . A l'époque memphite, le nom du minéral et celui du pays ne s'étaient pas encore identifiés aussi complètement, mais ils y

[1] Ce sont les bas-reliefs de l'Horus *Semerkha* et de l'Horus *Noutirkha*, roi Zosir. Publiés dans *Rev. archéologique*, 1903, II, p. 230—239.

[2] Le *mafkaï* est le *vert minéral*, — turquoise broyée, substances colorantes à base de sels de fer, de cuivre, de manganèse, de cobalt, — dont ne pouvaient se passer l'orfévrerie, l'art industriel et l'art décoratif de l'Egypte (document principal: Lepsius, *Die Metalle in den ägyptischen Inschriften*, dans *Acad. de Berlin*, 1872; v. la traduction française de W. Berend, *Les métaux dans les inscriptions égyptiennes*, 1877, 30me fasc. de la *Bibliothèque des Hautes-Etudes*, p. 35—45 et 61—62).

[3] R. Weill, *Recueil des Inscriptions egyptiennes du Sinaï;* sera achevé en 1904.

[4] *Recueil du Sinaï*, n° 30; cf. LD II, 137 i.

tendaient, et le pays s'appelait alors *Khetti mafkaï*, les »Echelles du *mafkaï*», de même que les côtes où les envoyés d'Hâtshopsitou allaient chercher l'encens, bien des siècles plus tard, s'appelaient , *Khetti ântiou*, les »Echelles de l'encens». L'exemple le plus connu est celui de l'inscription de Papi II à Magharah [1], où l'expédition est dite envoyée , »vers le pays nommé les Echelles du *mafkaï*»; il en existe un autre, à Magharah également, dans la principale des inscriptions de Dadkarî [2], où l'on trouve au même endroit de la même phrase, en une orthographe plus concice: , »au pays nommé les Echelles du *fkaï*». On sait que *fkaï* n'est pas une faute pour *mafkaï;* c'est la forme primitive du mot, qui n'a reçu qu'ultérieurement la préformante égyptienne *m* [3].

Quant aux localités de Magharah et du Sarbout, il est difficile de savoir quels noms particuliers les Egyptiens leurs donnaient. Une seule inscription du Sarbout, très connue d'ailleurs [4], parait mentionner le nom égyptien du lieu, , *Bi-ni-kaï*, »la mine de *Kaï* [5]»?

Les indigènes, à partir de la XIIme dynastie, ne sont plus mentionnés dans les inscriptions qu'une seule fois, sur une stèle encore inédite dont nous aurons l'occasion de parler plus loin. A l'époque memphite, sur le bas-relief du type

---

[1] *Recueil du Sinaï*, n° 19; cf. LD II, 116 a.

[2] *Rec. du Sinaï*, n° 11; très mal publiée par Birch, *Zeitschrift*, 1869, p. 26, et Brugsch, *Thesaurus*, p. 1494; récemment donnée par Sethe, *Urkunden d. alten Reichs*, I, 36, p. 55–56.

[3] La forme ancienne *fkaï* se rencontre dans les textes des Pyramides: ooo et ooo, "les lacs du *Fkaï*", à côté d'orthographes du type normal des époques suivantes, préformées avec le *m*.

[4] *Rec. du Sinaï*, n° 64; cf. LD II, 144 q.

[5] Cf. Max Müller, *Asien und Europa*, p. 133.

ordinaire où le roi est représenté frappant de sa masse un Asiatique tombé à ses pieds, la légende du tableau dit, une fois seulement, chez Khèops[1]: , »frapper les *Anou*», et d'une manière plus générale, chez Sahourî, Ousirnirî, Papi I[2]: , »frapper les *Monitiou* de tous les pays». Nous aurons à revenir sur cette appellation de *Monitiou*, que nous retrouverons ailleurs.

Un des plus anciens rois dont les monuments se rencontrent au Sinaï, Snofrou, avait eu la fortune singulière d'être mis au rang des dieux des mines. Par un privilége difficile à comprendre, et bien que ses envoyés eussent été précédés, à Magharah, par ceux tout au moins de Semerkha et de Zosir, les mineurs des temps suivants parlaient de Snofrou comme d'un fondateur des établissements de la région[3], et l'invoquaient avec Hâthor et Sopdou, en tête de leurs inscriptions, comme dans cette inscription de l'an 6 d'Amenemhâit IV, à Magharah, où le roi est qualifié de , »aimé de Sopdou Seigneur de l'Orient, aimé d'Hâthor Dame du *mafkaï*, aimé de Snofrou[4]». Une phrase tout à fait analogue, dans une inscription de Magharah antérieure à celle-ci de quelques années, a donné lieu à une superposition de contre-sens des plus singuliers et qu'il importe de rectifier ici, parcequ'ils ont conduit à assigner à la localité de Magharah un nom de *Bibit-Snofrou*, »la mine de Snofrou», qui n'a jamais existé. L'inscription, très connue, de l'an 42 d'Amenemhâit III[5],

[1] *Rec. du Sinaï*, nº 7; cf. LD II, 2 c.

[2] *Rec. du Sinaï*, nºs 8, 9, 18; cf. LD II, 39 f, 152 a, 116 a.

[3] *Rec. du Sinaï*, nºs 21 et 64 (XIIme dynastie); pour le nº 64, cf. LD II, 144 q.

[4] *Rec. du Sinaï*, nº 35; cf. LD II, 140 n.

[5] *Rec. du Sinaï*, nº 28; cf. LD II, 137 g.

qualifie un personnage de , »chéri d'Hâthor Dame du *mafka*, de Sopdou Seigneur de l'Orient, du Roi Snofrou, d'Horus Seigneur des Pays étrangers, et de [tous les autres] dieux et déesses qui sont en ce pays». Or le signe , dans le mot *abti,* a une forme un peu anormale, revenue de l'hiératique, assez semblable à un surmonté d'une petite boule, et il se trouve que la forme absolument identique figure dans le même mot *abti* du passage précité de l'inscription d'Amenemhâit IV[1]: c'est ce qui fit que Brugsch, ayant noté ces deux inscriptions, déclara que Sopdou »est appelé, en deux endroits, , apparemment une désignation de la péninsule[2]». C'est le premier degré du contresens; on en retrouve la trace dans Maspero[3], qui dit que la région minière est appelée *Bâît,* la Mine, et *Bibit,* la contrée des Grottes. Erman, après Brugsch, pousse le contresens beaucoup plus loin en faisant une expression unique de , dans l'inscription précédénte, la »Mine de Snofrou», le nom égyptien de la localité de Magharah[4]. Cette interprétation se retrouve, en 1893, dans l'ouvrage de M. Müller[5], puis en 1896, sous la plume de Jéquier[6], et encore en 1901 dans un travail de F. Ballerini[7]

---

[1] C'est ce que montrent les estampages du Br. Museum. Les copies de Lepsius sont peu rigoureuses.

[2] BRUGSCH, *Wanderung nach den Türkisminen,* p. 72—73.

[3] MASPERO, *Histoire,* I, p. 355.

[4] ERMAN, *Aegypten und aegyptisches Leben,* p. 621.

[5] M. MÜLLER, *Asien und Europa,* p. 133.

[6] Dans MORGAN, *Recherches sur les Origines,* I, p. 231, n. 1.

[7] *Le tribù nomadi della Palestina e del Sinai* (extrait du *Bessarione*), p. 33.

Les appellations de *Bibit* et *Bibit-Snofrou* sont donc à rayer, comme inexistantes, de la toponymie égyptienne du Sinaï, mais les textes qu'on vient de voir n'en montrent pas moins clairement que Snofrou était dieu dans les mines de la péninsule. Cette situation exceptionnelle doit nous rappeler que le souvenir du vieux roi memphite était resté fixé à certaines localités de la Basse-Egypte qu'on a parfois considérées comme étant en relation avec les travaux de défense de l'isthme, et dont il convient d'étudier la position à ce point de vue.

Un premier document où l'on rencontre le nom de Snofrou dans celui d'une localité basse-égyptienne, est l'inscription d'Ouni; on connait le passage où, après avoir longuement parlé des contingents réunis par lui en vue de son expédition d'Asie, le ministre de Papi I ajoute: , »Je les envoyai dans *l'Ile du Nord*, la *Porte d'Imhotpou* et *l'ouârit de l'Horus Nibmâit*». L'Horus Nibmâit, on le sait, n'est autre que Snofrou lui-même.

L'interprétation du passage ne va pas sans quelques difficultés. Comment, tout d'abord, faut-il traduire le mot *ouârit* dans le nom de la troisième localité? Le dernier signe est certainement le bassin, qui détermine fréquemment le même mot lorsqu'il signifie *l'eau de l'inondation*[1], — le »courant», — et s'unit assez intimement à lui pour arriver à le déterminer phonétiquement dans des expressions d'un sens tout autre[2]. Le mot semble également caractériser un

[1] V. pour ce mot, dans ses diverses déterminations, BRUGSCH, *Dict.*, suppl., p. 306—307, et *Dict. géogr.*, p. 145—146, 1128—1129.

[2] Par exemple, dans le titre connu , très fréquent sous diverses formes au temps de la XIIme dynastie, et qui se présente avec l'orthographe dans une inscription du onady

terrain accidenté d'une configuration particulière, et dans cette acception, est indifféremment écrit ou , avec, dans ce dernier cas, le déterminatif du bassin dont on se demande s'il est déterminatif phonétique ou répond à quelque réalité objective. Le sens »eau courante», joint au sens »jambe» qui est le plus radical de tous ceux du mot *ouârit,* à suggéré à Brugsch, pour , l'interprétation *pays de pied, terrain bas, gorge* en pays de montagne. On retombe, avec »gorge», sur un sens qui pourrait être dérivé dè celui de »canal d'eau courante» par l'intermédiaire du sens »vallée»; et l'on voit que si l'on élimine l'interprétation peu naturelle de *terrain de pied,* il reste pour le mot , , la série des sens parfaitement enchainés de »courant», »canal d'eau courante», »vallée à cours d'eau» et enfin »ouady», c'est à dire vallée montagneuse à écoulement intermittent ou possible. A ce dernier sens doit naturellement correspondre, de préférence, le déterminatif ; le signe caractérisera plutôt, sauf indication contraire, un courant proprement dit, un *canal.* Comme c'est se dernier signe qui figure dans le texte d'Ouni, nous proposons de rendre le nom du lieu dont il est question par: *Canal de l'Horus Nibmâit*[1]. Nous verrons un peu plus loin ce que ce canal peut être.

Le nom de la *Porte d'Imhotpou* est plus simple; G. Foucart suggère, non sans ingeniosité, que cet Imhotpou pourrait être un autre roi, celui même dont le cartouche se rencontre dans une inscription du ouady Hammamât[2]; ainsi deux rois d'époque ancienne, Imhotpou et Snofrou, verraient

---

Magharah (Brugsch, *Thesaurus,* p. 1487; un fragment reproduit par Spiegelberg dans *Rec. de Travaux,* XXI, p. 51; *Rec. du Sinaï,* nº 22).

[1] Rappelons, cependant, que Maspero traduit le même nom: *Tell de Horou nib-mâit (Histoire,* I, p. 420), ce qui a un sens exactement contraire.

[2] LD II, 111.

leurs noms conservés dans ceux des deux places voisines [1]. C'est d'ailleurs un détail. Une chose plus intéressante serait de savoir dans quelle relation sont ensemble les trois localités qu'Ouni désigne comme ayant été le lieu de rassemblement de l'armée. Il semble qu'on ne peut mieux faire, ici, que de se rallier à l'opinion exprimée par Erman à propos de désignations analogues: on se trouve, d'après lui, en présence d'une construction grammaticale du type de , »calcaire, un sarcophage», c'est à dire *un sarcophage de calcaire;* le premier nom désigne une catégorie générale dans laquelle le second se particularise. De même, l'assignation géographique d'Ouni serait à interprèter comme il suit: »L'*Ile du Nord*, [qui comprend] la *Porte d Imhotpou* et le *Canal de* l'*Horus Nibmâit*»*;* il s'agirait de deux localités particulières incluses dans un district plus vaste nommé l'*Ile du Nord*[2].

Si cette interprétation est exacte, on conçoit immédiatement la possibilité d'une identification importante. On se rappelle, en effet, que l'itinéraire de Sinouhit, au papyrus de Berlin nº 1, mentionne une localité dont on ne sait au juste s'il faut transcrire son nom ou , le *Lac de Snofrou* on l'*Ile de Snofrou*[3]; or, ce *Lac* ou cette *Ile* ne pourrait-elle être la même chose que l'*Ile du Nord* du texte d'Ouni, dont un *Canal de Snofrou* fait partie intégrante? La question qui se pose ici est, évidemment, d'ordre géographique; il s'agit de savoir si l'armée d'Ouni a pu se réunir

[1] G. Foucart, dans *Rev. de l'histoire des religions*, 1903, II, p. 367—368.

[2] Erman, *Der Ausdruck* , dans *Zeitschrift*, XXIX (1891), p. 119—120; v. p. 120 et n. 1. — Cette théorie était également celle de W. M. Müller.

[3] Maspero mentionne la possibilité des deux transcriptions *(Etudes de mythologie et d'archéologie*, — v. note suivante, — IV, p. 302), mais il ne fait jamais usage que de la première, *Shi-Snofrou*.

dans le district du *Shi-Snofrou,* ou *Aï-Snofrou,* dont la narration de Sinouhit détermine approximativement la place.

L'itinéraire de Sinouhit, jusqu'au moment de son passage en Asie, a été élucidé par Maspero, en 1886[1], de manière assez complète pour que toute discussion sur le sujet puisse être considérée comme inutile[2]. Résumons brièvement les faits. Parti de la frontière libyenne du nord-ouest pour se réfugier en territoire asiatique, Sinouhit remonte vers le sud jusqu'à la pointe du Delta pour passer sur la rive droite du fleuve, à quelque distance au nord de Memphis et dans le voisinage de la grande ville de , *Khri-âhou,* située sur la rive orientale[3]; il évite cette cité importante, longe les hauteurs de la chaîne orientale en se dirigeant vers le nord et gagne au plus vite, par le ouady Toumïlât, le débouché sur les lagunes du fond de la mer Rouge où commencent l'Asie et le désert. Or, *Aï-Snofrou* est le point extrême de sa course vers le sud, avant le passage du fleuve; Sinouhit s'y repose une nuit, puis se remet en route et arrive, dans la même journée, à passer le fleuve à proximité de *Khri-âhou: Aï-Snofrou* est donc situé sur la rive gauche, et, sinon exactement en face de *Khri-âhou,* c'est à dire du site actuel du Caire, du moins à très peu de distance de cet emplacement.

Lorsqu'on se demande, maintenant, si cette place a pu être celle où se concentra l'armée d'Ouni, la chose n'apparait

---

[1] *Les premières lignes des mémoires de Sinouhit,* dans *Mémoires de l'Institut égyptien,* t. II, p. 1—23; réimprimé dans *Etudes de mythologie et d'archéologie égyptiennes,* IV (1900), p. 281—305.

[2] Casanova a tenté, sans grand succès, semble-t-il, de remanier en quelques points la position relative des localités situées dans la région du Caire (*Bull. de l'Institut français d'arch. orientale,* t. I, 1901, p. 201—204).

[3] *Khri-âhou* est le point le mieux déterminé de cette partie de l'itinéraire. Nommée dans l'inscription de Piônkhi (l. 101), cette ville est probablement Babylône d'Egypte, la Fostât arabe, et Casanova propose de l'identifier avec le moderne Hélouan (*loc. cit.*, p. 200—204).

nullement comme impossible. Il y avait, il est vrai, plus de 100 kilométres à franchir, à partir de ce point, pour atteindre le point le plus rapproché de la frontière d'Asie, au fond de la mer Rouge; mais un rassemblement de troupes était plus facile à opérer dans une région centrale et bien approvisionnée, comme la banlieue de Memphis, que si l'on avait convoqué les contingents des nomes en quelque point du Toumilât, qui n'était peut-être pas encore conquis sur le désert au temps de l'Ancien Empire. On pourrait encore objecter qu'une localité de la rive gauche n'est point indiquée pour la réunion d'une armée destinée à opérer sur la frontière orientale; mais on sait, et nous rappellerons plus loin que le même Ouni, quelques années plus tard, devait équiper une flotte sur la Méditerranée pour attaquer par mer certaines tribus de la côte asiatique; un transport de ce genre, s'il était praticable en pleine mer, dans l'extrême nord, ne devait présenter aucune difficulté au centre même des ressources de l'Egypte, et le Nil et ses canaux servaient assez généralement de grandes routes pour que le point de rassemblement d'un corps expéditionnaire pût être indifféremment situé sur une rive ou sur l'autre.

Nous proposerons donc de conclure à l'identité de l'*Ile du Nord* d'Ouni, qui comprend la *Porte d'Imhotpou* et le *Canal d'Horou Nibmâit,* avec le *Lac de Snofrou* ou *Ile de Snofrou* de Sinouhit, sur la rive gauche et au nord de Memphis. L'*Ile du Nord,* qui aurait été une sorte de camp retranché, de place militaire aux abords de Memphis, sous la VIme dynastie, pourrait être ainsi nommée en raison de sa position au nord de cette grande ville, et quant au *Canal de Nibmâit,* son nom ne présenterait rien que de naturel sur les bords du fleuve.

On voit que, dans cette théorie, il n'y a plus aucun rapport entre ces places et le système de défense de la fron-

tiére orientale[1]; ce ne sont nullement des forteresses en liaison avec le *Mur-Royal* dont il est question dans l'histoire de Sinouhit et le papyrus I de S:t Petersbourg. Mais pourquoi une relation existerait-elle? Le papyrus de S:t Petersbourg, mal et incomplètement connu d'ailleurs[2], n'établit aucun rapport immédiat entre le Mur-Royal et Snofrou; ce dernier joue simplement, dans ce document de la XXme dynastie, le rôle traditionnel du roi des temps passés qui convoque un lettré pour lui raconter des histoires, et le prêtre Nofirhir lui fait alors le récit d'une invasion ancienne des Asiatiques dans le Delta; après quoi , »on construisit le *Mur-Royal,* pour empêcher la descente des Âmou en Egypte». La connaissance complète du texte permettrait de savoir si cette phrase est encore comprise dans la narration de Nofirhir, ou si c'est Snofrou lui-même que le récit du prêtre a décidé à barrer la route d'Asie: on est plutôt tenté de croire que le scribe de la XXme dynastie considérait ce travail de fortification comme ayant été entrepris à la suite de l'invasion supposée, antérieure au règne de Snofrou, qui faisait l'objet du conte.

Le Mur-Royal a bien réellement existé, car Sinouhit le rencontre sur sa route. C'est après avoir traversé le fleuve: »je quittai, dit-il, le pays d'Occident et je passai sur le territoire oriental d'Akou, au domaine de la déesse Hirit, maitresse de la Montagne-Rouge, puis je fis route à pied vers le nord, *je gagnai le Mur-Royal, construit pour repousser*

[1] Ce rapport existe dans la manière de voir de Maspero, qui place l'*Ile du Nord* et les deux autres localités au débouché oriental du onady Toumilât, entre Ismailiah et Tel-Défenneh (*Histoire*, I, p. 420, n. 2).

[2] W. GOLENISCHEFF, *Le Papyrus n° 1 de S:t Petersbourg,* dans *Zeitschrift,* 1876, p. 109—110.

les Satiou[1]; je me tins courbé dans les herbes de peur d'être vu par les veilleurs du haut de la forteresse ..... Je me mis en route à la nuit, et à l'aube j'atteignis [hiéroglyphes], puis je me dirigeai vers [hiéroglyphes], le *Lac de Qimourî*[2]; la soif s'abattit sur moi, etc.» Le lac de Qimourî est un précieux jalon dans cette partie de l'itinéraire. *Qim-ouri*, le »Grand noir», a toujours désigné la mer Rouge, et l'on voit immédiatement que le lac du même nom ne doit être autre chose que les lagunes où pénétraient encore librement les eaux de la mer, à l'époque pharaonique, jusqu'au milieu de l'isthme, vers Ismailiah, et plus loin encore vers l'ouest, en plein Toumilât, jusqu'à Heroopolis qui donna plus tard son nom au golfe. Une ville de *Qimourî*, évidemment située sur ces bords, est nommée dans la grande stèle ptolémaïque de Tell-el-Maskhouta, et doit être identique à la localité de l'histoire de Sinouhit[3].

Que le fugitif ait abouti en ce point, c'est la preuve formelle qu'il était sorti d'Egypte par le ouady Toumilât; il n'avait guère, d'ailleurs, le choix des routes. Comme il avait eu à échapper à la surveillance des postes du Mur-Royal, on voit que cette fortification barrait le Toumilât, à une certaine distance en arrière de Qimouri; quant à la localité de [hiéroglyphes], elle était située entre le mur et Qimouri, quelque part dans la vallée.

Le ouady Toumilât a une cinquantaine de kilomètres

[1] Pap. de Berlin, l. 16—17. — L'ostracon 27419 de Gizeh ajoute, à cet endroit: [hiéroglyphes], "... et pour écraser les *Nomiou-shâou*", interpolation maladroite et tout à fait étrangère à l'esprit du texte (v. Maspero, *loc. cit.*, dans *Etudes de mythologie et d'archéologie*, IV, p. 298).

[2] Papyrus de Berlin, l. 20—21.

[3] Naville, *The Store-City of Pithom and the Route of the Exodus*, p. 21—22.

de longueur; en quel point de ce défilé le Mur-Royal s'élevait-il? Maspero pense qu'il se trouvait au débouché occidental sur les plaines du Delta[1], mais il observe, ailleurs[2], que le nom de *Qimourî* est suivi du déterminatif de la muraille dans une formule des Pyramides[3], et cette circonstance semble bien indiquer que l'ouvrage n'était pas très éloigné des lagunes. Peut-être la fortification proprement dite était-elle combinée avec l'utilisation des obstacles naturels qu'offraient les dernières nappes d'eau à hauteur de l'emplacement d'Heroopolis. Il est en tout cas certain que là où la fortification existait, elle était constituée par une barrière continue, une haute muraille en briques qui barrait la vallée; c'est ce que montre le déterminatif qui accompagne le nom du Mur, dans l'histoire de Sinouhit comme au papyrus de S:t Petersbourg. L'ouvrage, à ce qu'il semble, a été complètement détruit par la suite; il devait être d'aspect analogue à celui de la très ancienne muraille qui protégeait la route de terre de Syène à Philoe, et dont les ruines imposantes se développent encore sur six kilomètres, en plein désert, au long du lit desséché d'un ancien bras de la cataracte[4].

II.

Expéditions en Asie, jusqu'au début de la XIIme dynastie. Monuments des Horus Den et Khâsokhmou, tombe d'Anti à Deshasheh, inscriptions d'Ouni et de Papinakht, inscription de Monthotpou Nibhotpourî.

Comme on l'a souvent remarqué, c'est probablement une expédition en Asie, la première des expéditions connues,

[1] Maspero, *loc. cit.*, dans *Etudes de Mythologie*, p. 303; la carte qu'on trouve au même endroit place *Pouteni* à l'entrée même du Toumilât, du côté de l'Egypte.

[2] Maspero, *Histoire*, I, p. 351, n. 3.

[3] *Teti*, l. 274—275 (*Rec. de trav.*, 1885, p. 36—37); *Papi I*, l. 27—28 (*ib.*, 1885, p. 161); *Mirniri*, l. 37—38 (*ib.*, 1887, p. 181—182), l. 141—142 (*ib.*, 1888, p. 2).

[4] Maspero, *Histoire*, I, p. 426.

que commémore la célèbre plaquette d'ivoire au nom de l'Horus, *D-N* (?), sur laquelle la représentation habituelle du roi frappant l'Asiatique tombé est accompagnée de la légende (?), »première fois de frapper les Orientaux (?)». De bonnes reproductions photographiques[1] permettent d'apprécier, en même temps que le caractère thinite des légendes, — le roi n'est désigné que par son nom d'Horus, , — l'analogie qu'il y a entre ce petit monument et les plus anciens bas-reliefs rupestres de Magharah, particulièrement ceux du type thinite de Semerkha, de Noutirkha-Zosir et de Nibmâit-Snofrou[2]. Rappelons, pour fixer la question historique, les affinités étroites qui unissent, à Abydos, les cylindres d'une certaine période royale qui comprend, notamment, les Horus Semerkha, Den et Azab; le nom royal de Den est inconnu, Semerkha n'est que très hypothétiquement le *Samsou-Semempsès* des listes classiques, mais il est tout à fait certain, par contre, que l'Horus Azab est le roi *Maribi-Miébidos,* le sixième de la liste hiéroglyphique et de la liste grecque[3]. Le groupe auquel appartiennent les trois souverains semble donc correspondre, dans l'ensemble, à la deuxième moitié de la Ire dynastie manéthonienne.

Un peu plus tard, nous trouvons mention d'une expédition contre les »Septentrionaux», dans une inscription non moins connue qui décore le flanc de plusieurs vases en pierre[4]

---

[1] SPIEGELBERG, *Ein neues Denkmal,* etc., dans *Zeitschrift,* 1897; p. 8; Amélineau, *Nouv. fouilles,* I, pl. XXXIII.

[2] Nous voulons parler, non du bas-relief bien connu de Snofrou qui est du type memphite, mais d'un autre bas-relief, découvert en 1896 par BORCHARDT et signalé par R. WEILL, *Un nouveau bas relief de Snofrou au ouady Magharah,* dans *C. R. de l'Acad. des Inscriptions,* 1904, séance du 5 juin (cf. *Recueil du Sinaï,* n° 6 bis).

[3] Identité établie par le cylindre n° 57 de PETRIE, *Royal Tombs,* I, pl. XXVI.

[4] QUIBELL, *Hierakonpolis,* I, pl. XXXVI, XXXVII, XXXVIII.

au nom de l'Horus . Le Vautour de Nekhabit, perché sur un cartouche circulaire avec embase, , dans lequel se lit le mot (?), présente le faisceau des signes du ou *sam tooui,* au Faucon royal sur son cartouche rectangulaire, cependant qu'une légende verticale, à droite de la scène, dit = , »année de combattre les Vaincus du Nord». Nous savons aujourdhui qu'une expression de ce genre est l'énoncé d'une date [1], celle de l'année où Khâsokhmou célèbra le *sam tooui*, c'est à dire monta sur le trône; cette année-là, parait-il, il y avait eu une expédition contre les Septentrionaux. Qu'étaient maintenant ces gens? Des Libyens ou des Asiatiques de la marche de l'isthme? C'est ce qu'il est malheureusement impossible de savoir.

Vers la fin de la IIIme dynastie, dans les inscriptions connues depuis longtemps du tombeau d'Amten, se rencontre un titre [2] dans lequel Erman reconnaissait la désignation géographique *Âmou,* bien connue aux époques suivantes, et qu'il traduisait *Asiatenoberster,* »chef des Asiatiques» [3]; mais cette interprétation est certainement inexacte. Le titre doit être lu, avec Sethe [4], , ou bien plutôt, comme le fait Maspero [5], , et le sens le plus probable est celui que Maspero propose: »Primat de la porte de l'Ouest [6].

---

[1] C'est un des points principaux qu'a éclaircis l'étude de SCHÄFER sur la pierre de Palerme: *Ein Bruchstück altägyptischer Annalen* (1902).

[2] LD II, 3; *Aegyptische Inschriften aus den Kön. Museen zu Berlin*, II (SCHÄFER, *Grab des*), p. 79, E 12; SETHE, *Urkunden des alten Reichs*, I, p. 2, l. 7.

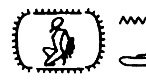
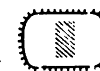
[3] V. MAX MÜLLER, *Asien und Europa*, p. 32.

[4] V. n. 2, ci-dessus,

[5] MASPERO, *Etudes égyptiennes*, II, p. 168.

[6] *Ib.*, p. 188.

Il faut donc renoncer, jusqu'à nouvel ordre, à possèder le vieux nom des *Âmou* dans un texte antérieur à la période memphite.

La IV[me] dynastie ne fournit, en fait de documents sur l'Asie, que les bas-reliefs de Snofrou et de Khéops au ouady Magharah. Les rois de la V[me] exploitèrent assidument les gisements de Magharah, mais leur activité en Asie ne se confina point dans les ouadys sinaïtiques, et l'on connait au moins une expedition dans la région syro-égyptienne qui eut lieu à cette époque. Le souvenir nous en est gardé par un tableau de la tombe d'Anti à Deshasheh [1], représentation des plus remarquables qui nous fait assister aux opérations du siège d'une ville asiatique. L'enceinte est de forme allongée, arrondie en ovale, flanquée de grosses tours qui font sur la muraille une saillie en demi-cercle; à l'intérieur, la population assiégée est figurée de diverses manières, pendant qu'à l'extérieur de l'enceinte, les Egyptiens dressent des échelles ou travaillent à percer des galeries de mine dans la muraille [2]. A gauche de la scène se voient les débris d'une inscription verticale dont une colonne, malheureusement très mutilée, donnait sans doute une liste des villes conquises au cours de la campagne; on lit encore  . Un seul nom a échappé à la destruction, celui de la ville de *Nadia*. Chaque nom de ville était suivi d'un déterminatif remarquable, celui du captif enchainé dans une enceinte ovale dont la forme est précisément celle de la place figurée au tableau voisin. On remarque que le même signe d'enceinte ovale représente les villes asiatiques qu'un peu plus tard, sous Papi I, l'armée d'Ouni devait saccager [3]; c'est d'ail-

[1] Petrie, *Deshasheh (Egypt Exploration Fund,* 1898), pl. IV.

[2] V. Maspero, dans *Rev. critique,* 1898, II, p. 61, et R. Weill, *L'art de la fortification,* etc., dans *Journal asiatique,* XV (1900, I), p. 109—111.

[3] *Inscription d'Ouni,* l. 24.

leurs encore la même enceinte qui entoure les noms des peuples vaincus, dans les listes triomphales du Nouvel Empire

Nous arrivons à la VI[me] dynastie. La date de l'inscription d'Ouni est des plus importantes dans l'état de nos connaissances sur l'Asie dans les textes égyptiens, parce que cette inscription donne, pour la première fois, les deux désignations générales d'*Âmou* et de *Hirou shâou*. Il serait sans utilité de reproduire le célèbre passage dans lequel Ouni raconte ses expéditions d'Asie; nous en avons étudié le début ci-avant, à propos du rassemblement de l'armée dans le canton de l'*Ile du Nord*, où sont la *Porte d'Imhotpou* et le *Canal d'Horou Nibmaït* (l. 21). Nous rappellerons seulement ici que les Asiatiques sont nommés, une fois, [hiéroglyphes] (l. 13), *Âmou Hirou-shâou*, et partout ailleurs dans l'inscription [hiéroglyphes] (l. 23, 23, 28, 31); il y eut cinq expéditions faites contre eux (l. 27—28), après quoi, des tendances hostiles s'étant manifestées chez des tribus voisines, dans la direction du pays de [hiéroglyphes], *Tiba*[1], Ouni embarqua son ar-

[1] La phrase présente des difficultés. [hiéroglyphes] (l. 29): Krall *(Die Vorläufer der Hycsos*, dans *Zeitschrift*, 1879, p. 65) voyait ici la mention d'un pays de [hiéroglyphes], *Chetam*, interprétation que la finale en [hiéroglyphe] de ce groupe supposé rend très difficile à admettre; Erman, un peu plus tard, hésite à traduire *(Commentar zur Inschrift des Una*, dans *Zeitschrift*, 1882, p. 18). Il semble que le mieux soit de traduire, comme l'a fait à peu près Maspero en 1889 *(Inscription of Uni*, dans *Records of the Past*, 2[me] série, t. II, p. 8): "Ayant été dit qu'il y avait un soulèvement redoutable ([hiéroglyphes]?) parmi ces indigènes dont le domaine s'étend jusqu'au pays de *Tiba* . . . ." Ce dernier nom a donné lieu à des discussions nombreuses, tant au point de vue de la lecture qu'à celui de l'identification géographique; la bibliographie spéciale de cette question a été constituée à plusieurs reprises par Maspero *(Records of the Past*, 2[me] série, t. II, p. 8, n. 2; *Histoire*, I, p. 421, n. 4).

mée en un point inconnu de la côte méditerranéenne et alla prendre terre, dit-il, au nord du territoire des *Hirou-shâou* (l. 29—31) pour se porter, de cet endroit, à l'attaque des insurgés.

D'autres mentions d'*Âmou* et de *Hirou-shâou* se rencontrent, peu après l'époque d'Ouni, dans les inscriptions du tombeau de Papinakht à Eléphantine[1]. Préposé, de par sa seigneurie d'Eléphantine, aux fonctions de comte de la marche nubienne sous le règne de Papi II, Papinakht avait dirigé heureusement plusieurs expéditions contre les nègres d'Ouaouait et d'Iritit, lorsqu'il fut envoyé en expédition ou en exploration dans les régions de la marche orientale de l'isthme. Il s'acquitta de sa mission, et se préparait à descendre la mer Rouge pour rentrer à Eléphantine par quelqu'une des routes familières du désert oriental, lorsqu'il fut surpris par les Asiatiques et massacré avec une grande partie de sa troupe; deux officiers, à ce qu'il semble, parvinrent à échapper et rentrèrent en Egypte. Le lamentable épisode tient peu de place, vers la fin de l'inscription principale du tombeau:[2]

[1] *Catalogue des Monuments et Inscriptions*, etc., I, p. 175—176 (copie très inexacte); SETHE, *Urkunden des alten Reichs*, p. 131—135.

[2] L. 10—12; SETHE, *loc. cit.*, p. 134—135.

[3] Le *Catalogue* donne (p. 175); le signe, mal interprèté de l'hiératique par le graveur, est de forme très confuse sur le monument, mais il n'est pas doutenu que le papyrus portait .

C'est encore Papinakht qui parle; il vient de raconter ses expéditions de Nubie. »Alors donc, la Majesté Royale m'envoya au pays des *Âmou*. -- Comme le lui rapportèrent les deux *Amis-uniques*, le ..... Âpri et le préposé au [1] Tanitiônkhou, on était en train d'équiper[2] des barques en cet endroit, pour naviguer vers Pounit, lorsque les *Âmou* du pays de *Hirou-shâou* le[3] massacrèrent, avec l'officier de troupe qui était avec lui.» Les lignes 13 et 14, qui sont détruites, pouvaient se rapporter aux mêmes événements, si l'on en juge par ce qui subsiste de la l. 15: »..... parmi ses hommes qui appelaient au secours; nombre d'entre eux furent massacrés, avec l'officier qui les accompagnait.»

Il est assez difficile de savoir quel était le but de cette expédition en Asie. Papinakht n'a pas dû aller aux mines de Magharah; la seule inscription du temps de Papi II que l'on connaisse dans cette localité est celle signée par Hapi, en l'an 3 on en l'an 4 du règne[4], et d'ailleurs, si les agresseurs avaient appartenu aux tribus de la région minière, le nar-

[1] Mot inexpliqué. Le titre se rencontre assez souvent à Eléphantine, où il appartient notamment à Hirkhouf, et dans plusieurs inscriptions memphites de Magharah, sous l'une des formes (Papi I, Papi II; LD II, 116 a; *Rec. du Sinaï*, nos 18, 19) ou (Dadkari; Brugsch, *Thesaurus*, p. 1491; *Rec. du Sinaï*, no 12).

[2] Pour le mot , , etc., et ses différentes nuances significatives de *disposition, préparation, achèvement*, v. Brugsch, *Dict.*, p. 1206.

[3] Lui Papinakht; à partir du moment de la mort du personnage, la narration continue sous forme impersonnelle.

[4] LD II, 116 a 2o; *Rec. du Sinaï*, no 19.

rateur de l'inscription d'Eléphantine leur appliquerait vraisemblablement la désignation classique et consacrée de *Monitiou*. Le drame eut pour théâtre, la chose est claire, une plage de la rive asiatique de la mer Rouge; mais qu'il soit question d'*Âmou* et de *Hirou shâou,* cela semble indiquer que nous ne sommes point au Sinaï, mais plus au nord, plus près du fond du golfe de Suez et à proximité du désert à l'est de l'isthme. Papinakht revenait du pays de ces mêmes Barbares qu'Ouni avait châtiés, au temps de Mirirî Papi, et il n'était peut être pas très éloigné des postes égyptiens de la porte du Toumilât, lorsqu'il tomba victime de l'audacieuse surprise des indigènes.

Pas d'autre document pour la VIme dynastie. Avant d'arriver à ceux de la XIIme, il est nécessaire de dire un mot de quelques témoignages relatifs à la présence du nom des Asiatiques sur des monuments de la XIme dynastie. C'est Birch, d'abord, qui à propos du roi Noubkhopirrî Antouf nommé dans le papyrus Abbott, parle d'un petit trône de la collection Lee dont les côtés portent une légende au nom de ce souverain et lui attribuant des victoires sur les Nègres et sur les Asiatiques[1]; Birch renvoie, pour le monument, à Leemans, *Mon. égyptiens portant des légendes royales,* pl. XXVIII, n° 28 *(sic).* Or, lorsqu'on se reporte à l'ouvrage cité[2], on trouve bien mention de l'objet de la collection Lee (p. 142), avec renvoi à la pl. XXVIII, n° 288 (et non 28); mais à cette dernière place figure seulement le cartouche prénom *Noubkhopirrî,* sans nulle mention supplémentaire. Le texte, d'ailleurs confus, et qui semble vouloir dire que le même monument porte un cartouche royal *Ousirtasen*, —

[1] BIRCH, *Le Papyrus Abbott,* trad. de Chabas dans *Rev. arch.*, 1ère série, 16me année (p. 267—268); rèimprimé dans *Bibl. égyptologique,* vol. 9, CHABAS, *Oeuvres diverses,* I, 1899 (v. p. 288).

[2] LEEMANS, *Lettre á M. François Salvolini sur les Monumens égyptiens portant des légendes royales,* etc., 1838.

chose à priori des moins vraisemblables, — le texte indique bien que sur deux des côtés on voit deux prisonniers agenouillés avec les bras liés, mais cela ne suffit point à expliquer la notice si singulièrement précise de Birch. Peut-être ce dernier a-t-il vu le monument et noté les légendes qui nous manquent; en l'absence de tout renseignement à ce sujet on ne peut que révoquer en doute, jusqu'à nouvel ordre, l'existence de cette mention des Asiatiques au temps de Noubkhopirri Antouf.

Un monument mieux connu est une inscription de Nibhotpourî Monthotpou qui fut découverte à Gebeleîn, par Daressy, sur un bloc employé dans les fondations d'une chapelle de Ptolémée VII[1]. Le roi frappe de sa massue un prisonnier tombé devant lui, pendant que trois autres captifs agenouillés sont respectivement accompagnés des désignations de , et . Le premier nom et le troisième ont les sens bien connus de *Nubiens* et de *Libyens*: mais que sont les *Sati* mentionnés avec eux? S'agit-il de populations voisines de la cataracte d'Assouan, ou bien, conformément à l'interprétation donnée immédiatement par Daressy, avons-nous ici le nom connu, *Sati*, qui désigne les Asiatiques aux époques suivantes? La réponse à cette question est donnée par le célèbre pectoral d'Amenemhâit III que J. de Morgan, un peu plus tard, devait trouver à Dahchour et dont

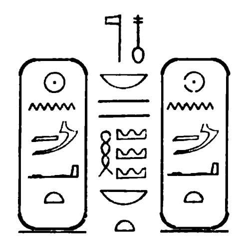
[1] Daressy, *Notes et remarques*, XXXII, dans *Rec. de travaux*, XIV (1893), p. 26. Le roi n'est désigné sur ce tableau que par son nom royal dans le cartouche, écrit une fois *Si-Ri Montouhotpou* et une autre fois *Si-Hâthor-nibit-Anit Montouhotpou;* l'identité de ce Montouhotpou est établie par une autre inscription trouvée au même endroit (Daressy, *Notes et remarques*, LXXXVII, *Rec. de travaux*, XVI (1894), p. 42) et dans laquelle, en outre du cartouche royal *Montouhotpou Fils d'Hâthor Dame d'Anit*, figure le nom d'Horus , qui est celui de Montouhotpou I Nibhotpouri (cf., pour un protocole complet du roi, LD II, 150 b).

nous parlerons immédiatement, par anticipation sur l'ordre chronologique régulier des monuments de la XIIme dynastie.

III.

La XIIme dynastie (documentation jusqu'en 1900). Pectoral d'Amenemhâit III; stèles de Montounsisou et de Monthotpou; tombe de Khnoumhotpou à Beni-Hassan; papyrus de Berlin nº 1. Hypothêses et théories de Max Müller.

Les figures et légendes du pectoral d'Amenemhâit III[1] sont toutes disposées en partie double et symétriquement, comme il convient pour un bijou de ce genre; mais si l'on fait abstraction de cette circonstance, il présente les plus remarquables analogies avec les beaux bas-reliefs memphites du ouady Magharah, et évoque immédiatement l'idée d'une commémoration d'expéditions victorieuses en Asie. L'objet porte en effet, deux fois, la représentation du roi frappant de sa massue un prisonnier tombé devant lui; les deux tableaux symétriques sont séparés par une légende royale, disposée dans l'axe:



Devant la face du captif se lit, de chaque côté, le mot , et entre les jambes du roi, de chaque côté également, la légende complémentaire . Les captifs ont le type asiatique suffisamment prononcé pour qu'on ne s'étonne pas de retrouver ici les *Monitiou* sinaïtiques. Quant au nom

[1] J. de Morgan, *Fouilles à Dahchour*, 1895, pl. XX (face des émaux), XXI (revers ciselé).

de [hieroglyphs], *Sati,* c'est évidemment le même que nous venons de rencontrer, avec l'orthographe [hieroglyphs], dans l'inscription de Monthotpou Nibhotpourî; il ne parait pas douteux, ici, que *Sati* désigne les mêmes gens que [hieroglyphs], sur le pectoral, et l'on voit ainsi que Daressy avait raison, lorsqu'en 1893 il reconnaissait la mention d'*Asiatiques* sur le bas-relief de Gebeleîn. On était donc à même, dès 1895, de se rendre comple que le mot [hieroglyphs], etc., qui désigne l'Asie sous le Nouvel Empire, parait avec la même acception dès le temps des XIme et XIIme dynasties; ce résultat important ne fut pas mis en lumière, à cette époque, avec une netteté suffisante.

Les expéditions asiatiques des Pharaons de la XIIme dynastie furent certainement nombreuses, l'abondance de leurs monuments dans les localités sinaïtiques de Magharah et du Sarbout-el-Khadim montre assez que leurs officiers avaient l'habitude des opérations dans les régions à l'est de l'isthme; mais les mentions positives d'expéditions de ce genre sont extrêmement rares. La plus précieuse est fournie par une stèle bien connue du début de la XIIme dynastie, celle de Montounsisou[1], dont l'angle droit du bas, sous les représentations figurées, porte un texte de neuf lignes verticales où l'on trouve, notamment: [hieroglyphs] »J'ai repoussé les *Antiou*, les *Monitiou* et les *Hirou shâou,* j'ai ren-

[1] C. 1 du Louvre; stèle de l'an 24 d'Amenemhâit I. Bibl. dans MASPERO, *Histoire,* I, p. 526, n. 3. Le mémoire publié par MASPERO en 1873, *Un gouverneur de Thèbes sous la XIIme dynastie,* a été réimprimé dans *Etudes de Mythologie et d'archéologie,* III (1898), p. 153—164.

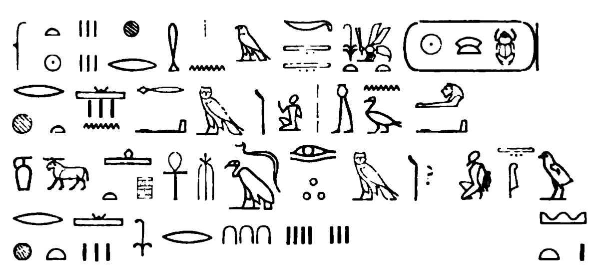
versé leurs demeures, j'ai couru . . . dans la campagne, apparaissant tout à coup à l'attaque de leurs bourgs». Ce texte, aussi éloquent dans sa brièveté que les comptes-rendus pompeux de l'inscription d'Ouni, porte deux noms connus, ceux des *Monitiou* du Sinaï, rencontrés tout à l'heure sur le pectoral d'Amenemhâit III, et des *Hirou shâou* du désert à l'est de l'isthme; en ce qui concerne les *Antiou* qui les accompagnent, on se rappelle que Khéops, sur son bas-relief du Sinaï, »frappe les *Anou*», , ce qui montre que ce nom d'*Anou*, dans certains cas tout au moins, est un doublet du nom habituel *Monitiou* des indigénes de la péninsule. Il n'est donc pas impossible que dans l'inscription de Montounsisou, *Antiou*, *Monitiou* et *Hirou shâou* soient simplement trois manières à peu près équivalentes de désigner les peuples asiatiques; aussi bien, le sens général du texte parait indiquer qu'il s'agit d'une seule expédition ou d'une même série de campagnes.

Monthotpou, quelques années après Montounsisou, s'exprime en termes plus généraux. Parmi les qualités que ce grand seigneur s'attribue, sur sa stèle d'Abydos[1], il a celles de , »celui qui châtie (?) les Barbares, apaisant les *Hirou shâou* et calmant les Nègres comme il convient pour eux». Cette phrase de modèle banal, dans laquelle Asiatiques et Nubiens sont opposés avec tant de souci de la symétrie, implique peut être tout de même que

[1] Elle est du règne d'Ousirtasen I. Monument souvent étudié dont on trouve la bibl. dans MASPERO, *Histoire*, I, p. 509, n. 2. Les inscriptions de la face principale se trouveront le plus facilement dans E. et J. de Rougé *Inscriptions hiéroglyphiques*, pl. 303—304.

Monthotpou avait pris part à quelques expéditions au dehors de l'Egypte.

Un document d'un intérêt plus positif, au point de vue des relations de l'Egypte avec l'Asie à cette époque, est le célèbre tableau de l'arrivée des Asiatiques, au tombeau de Khnoumhotpou II à Beni-Hassan[1]. Nous nous dispenserons de le décrire une fois de plus, et rappellerons simplement les légendes qui accompagnent la scène. Au dessus du défilé des Asiatiques, tout d'abord, en une ligne horizontale de droite à gauche: , »Arrivée, en apportant le fard noir qui lui est apporté (à Khnoumhotpou), de 37 Asiatiques». Le cortège est précédé d'un fonctionnaire, le scribe royal Nofirhotpou, qui tient à la main une tablette sur laquelle est consignée la relation de l'événement et sa date:



»L'an 6 de la Majesté de l'Horus *Sem-tooui,* le Roi du Sud et du Nord *Khâkhopirrî:* détermination (du chiffre) des Asiatiques qui ont apporté, au prince héréditaire Khnoumhotpou, Vivant, du fard noir du *To-shouit:* détermination de ce chiffre à 37».

»Le chef des Asiatiques a enfin une courte légende, écrite verticalement: , »le chef de tribu[2] Absha.»

[1] Bibliographie immense et qui s'accroit tous les jours. Pour se reporter au monument, le chercher simplement dans LD II, 133.

[2] Littéralement "le roi de désert". Le titre de *hiq sitou* appartient à plusieurs rois de l'époque des Hycsos, si ce sont véritablement des rois que

Ce qu'il faut retenir de ceci, outre la date de l'événement, — l'an 6 du règne d'Ousirtasen II, — c'est d'abord l'emploi répété du nom d'*Âmou* pour désigner les Asiatiques, les Sèmites si caractérisés qui figurent dans le tableau, puis ensuite, l'apparition d'un nom géographique nouveau, [hiéroglyphes], la *Terre-Vide*, pour désigner le désert d'où sont censés sortir tous les étrangers à la vallée du Nil. Ce n'était pourtant là qu'une manière de parler; les divers documents que nous venons d'examiner montrent que les Egyptiens savaient bien que l'Asie n'était pas le désert, et cela se voit plus clairement encore par l'histoire de Sinouhit, à laquelle il nous faut maintenant revenir pour les nouveaux noms des Asiatiques que nous allons y trouver[1].

Nous avons eu l'occasion, ci-avant, de résumer ce qui concerne l'itinéraire de Sinouhit jusqu'au moment où, ayant dépassé la barrière fortifiée du ouady Toumilât et atteint la localité de [hiéroglyphes], il manque mourir de soif dans le voisinage du *Lac de Qimourî*, qui est la grande lagune du fond de l'ancienne mer Rouge, le lac Timsah avant que ses communications avec le golfe de Suez ne fussent encore ensablées. Nous ne raconterons point ses aventures ultérieures, sa fortune auprès d'un roi indigène de la marche syro-égyptienne, et son retour en grâce à la cour du roi d'Egypte après une vie passée en exil; on trouvera cela sans peine dans les traductions données à plusieurs reprises par Maspero et par Erman. Nous ne nous occuperons que des noms géographiques ou ethnographiques, ainsi que des circonstances du

les personnages, Khiani et autres, dont les scarabées ont été notés par PETRIE (*Historical Scarabs*, pl. 25, nº 729) et par SAYCE. V. MASPERO, *Histoire*, II, p. 58, n. 4, et SAYCE, *Notes on the Hycsos*, dans *Proc. S. B. A.*, 1901, p. 95—98.

[1] L'histoire de Sinouhit se place au temps d'Amenemhâit I et d'Ousirtasen I, mais il est extrêmement douteux que le papyrus de Berlin remonte à l'époque de la XIIme dynastie.

récit, en trés petit nombre, qui intéressent l'histoire des relations égypto-asiatiques.

Le pays où se réfugie Sinouhit s'appelle *Adimâ* ou *Qadmâ*[1]. Le nom figure trois fois dans le manuscrit, et si

[1] **Chabas**, qui pour la première fois étudia sérieusement les papyrus de Berlin, transcrivit le nom (l. 29), (l. 182, 219), ***Adimâ,*** et ne manqua point de proposer le rapprochement avec ***Edom*** de la Bible. Lecture et identification furent acceptées pendant longtemps; par **Maspero**, notamment, dans sa grande étude de 1876 ***(Le papyrus de Berlin nº 1),*** dans ***Mélanges d'archéologie,*** III; v. p. 73—74), dans les éditions successives des ***Contes populaires*** (1882, 1889) et de l'*Histoire* ***ancienne.*** C'est en 1885 qu'une lecture nouvelle apparait pour la première fois. Elle est proposée par **Erman**, qui dans la traduction partielle de Sinouhit qu'on trouve dans ***Aegypten und aegyptisches Leben,*** donne la transcription ***Qedem*** sans discussion aucune (p. 495). **Ed. Meyer**, un peu plus tard ***(Geschichte des alten Aegyptens,*** 1887; p. 182, n. 3) déclare que l'identité du nom considéré avec ***Edom*** repose sur une faute de lecture, et qu'il faut bien plutôt y voir ***Qedem,*** "l'Orient", nom qui apparait aussi dans l'Ancien Testament pour désigner le désert à l'est de la Palestine. **Max Müller**, en 1893 (***Asien und Europa,*** p. 46 et n. 2), ne doute pas que la lecture proposée par Erman et Ed. Meyer ne soit exacte; c'est lui, selon toute apparence, qui propose pour la première fois la transcription hiéroglyphique explicite , ; il la rapproche, comme Meyer, du mot hébreu קֶדֶם. La cause de la nouvelle lecture est, dès lors, considérée comme gagnée, bien que A. **Moret**, en 1895, reste fidèle à la lecture ancienne (***Rec. de travaux,*** XVII (1895), p. 92 et n. 1). **Maspero**, à la même date, se rallie sans observation à la lecture nouvelle dans plusieurs ouvrages (***Notes sur différents points*** etc., § X, dans ***Rec. de travaux,*** 1895, p. 142, transcription ; ***Histoire,*** I, p. 350, ***Kadouma);*** elle reparait sous la plume d'Erman dans la traduction complète qu'il donne, en 1899, du papyrus de Berlin (**Erman** et **Krebs**, ***Aus den papyrus der Königl. Museen,*** 1899, p. 16—29; v. p. 17, ***Kedem);*** il note, à cette place (p. 17, n. 4): "Kedem könnte 'Ostland' bedeuten". En 1904, enfin, **Erman** observe ***(Aegyptische Chrestomathie,*** notes, p. 4*, w.), à propos du nom de , qu'il considére comme indiscutable: "*Kdm* ist wohl קדם, Osten". C'est exactement l'opinion qu'avait exprimée en premier lieu Ed. Meyer.

Il semble bien, d'après cela, que l'idée d'un rapprochement avec l'hebreu ***Qedem*** ait été la cause déterminante du changement de lecture; et ce changement s'est évidemment opéré, dans l'esprit des auteurs de la lecture nouvelle, par raisonnement sur la forme plus complète de la l. 29, dont ils

nous adoptons, pour nous conformer à l'usage aujourdhui régnant, la lecture *Qadmâ*, nous noterons, dans le premier cas (l. 29), l'orthographe , et dans les deux autres

transcrivirent le premier groupe , alors qu'il était lu auparavant . La distinction entre et est très difficile à faire dans l'écriture du papyrus, et la seule caractéristique de la nature du groupe serait le petit signe qui suit le , si l'on pouvait dire certainement si c'est un \\ ou bien un . Malheureusement ce signe est difficilement identifiable. Pour voir si c'est un , on ne peut mieux faire que de le comparer aux nombreux échantillons du qui figurent dans le mot *Tanou* à différents endroits du papyrus (l. 31, 100, 109, 129, 182, 222), et surtout dans un mot indiscutable qu'on trouve à la l. 32.

En ce qui nons concerne, nous ne nous permettrons pas de choisir décidément entre une lecture et l'autre, mais nos préférences iront, jusqu'à nouvel ordre, à l'ancienne lecture de Chabas, , . Ne connait on pas, dans un papyrus du Nouvel Empire, le nom presqu' identique (*Anast.* 6, p. 4, l. 14—15), dont l'orthographe ne diffère de la précédente que par la substitution du groupe au signe simple ? Cette différence, aussurément, n'est pas négligeable; mais on connait d'autres exemples de mots sémitiques dont la transcription hiéroglyphique comporte tantôt le groupe , tantôt le simple: nous citerons le mot (*Anast.* 4, p. 17, l. 8—9), "étalons", qu'on trouve écrit dans les *Annales de Thoutmès* III (notés par Loret, dans *Rec. de travaux*, 1896, p. 201), et la transcription hiéroglyphique du nom d'*Assour*, dont Max Müller a relevè *Asien und Europa*, p. 277—278) les deux orthographes et .

Que l'*Adimâ* d'Anast. 6 soit l'*Edom* biblique, cela ne semble pouvoir faire aucun doute, et comme on le verra plus loin, les monuments nouvellement découverts dont nous allons parler donnent quelques raisons sérieuses d'admettre qu'il peut être question d'Edom, en Egypte, au temps de la XIIme dynastie: c'est un argument en faveur de la lecture *Adimâ* dans Sinouhit, à laquelle il couviendrait peut être de revenir, en abandonnant la lecture *Qedem* des modernes.

(l. 182, 219), l'orthographe [hiéroglyphes]. Ce pays était contigu à une région plus vaste, dont il faisait peut être partie intégrante, le *Tanou*, [hiéroglyphes], fréquemment nommé dans le récit; ce nom est certainement la désignation d'une zône géographique étendue, puisque le rédacteur du papyrus connaissait déja un *Tanou supérieur*, [hiéroglyphes] (l. 31); le *Tanou inférieur* que cette expression suppose devait aller assez loin dans le Nord. En outre de ce dernier passage, le nom de *Tanou* apparait, dans le manuscrit, aux l. 100, 109, 129, 182 et 222; dans ce dernier cas, il est peut-être en relation avec *Adimâ* on *Qadmâ*, mais le passage (l. 219—222) est extrêmement obscur, comprend une série de noms géographiques des plus difficiles à lire et à interpréter[1], et l'on n'en peut rien tirer de certain. Une relation plus positive entre *Adimâ* ou *Qadmâ*, et *Tanou*, est fournie par le passage de la l. 182, où il est question, à propos du retour de Sinouhit en Egypte, de son passage d'*Adimâ* en *Tanou*. Il parait donc au moins certain qu' *Adimâ*, ou *Qadmâ*, n'était pas dans l'extrême sud de ces régions syro-égyptiennes.

Un domaine est accordé à Sinouhit par le roi du Tanou; le nom de cette terre est [hiéroglyphes], et figure aux l. 81 et 238 du papyrus. Rappelons, à propos de cette concession de territoire, le passage du récit qui mentionne la présence d'Egyptiens à la cour du chef asiatique (l. 30—34):

[hiéroglyphes]

[1] La traduction de MASPERO (*Les Contes populaires*, 1ère éd., p. 126) est grosse de difficultés; ERMAN l'a presqu'identiquement reproduite (*Aus den Papyrus der Königl. Museen*, p. 24), bien qu'après un examen du papyrus auquel collabora Borchardt, il se fût rendu compte de l'impossibilité d'arriver à une lecture certaine. V. à ce sujet M. MÜLLER, *Asien und Europa*, p. 211 et n. 1.

, »Me fit venir Ammianshi, — c'est le roi du *Tanou supérieur,* — et me dit: Sois le bienvenu chez moi, tu entendras la langue de l'Egypte. Il disait cela, parce qu'il savait qui j'étais, et qu'il avait entendu parler de mon mérite, d'après le témoignage, à mon sujet, des hommes d'Egypte qui étaient avec lui». Le nom du roi, Ammianshi, reparait avec la même orthographe dans un deuxième passage (l. 142—143), et serait encore à retrouver, d'après M. Müller, dans le passage obscur des l. 219—222 dont nous avons parlé plus haut[1]. Ayons soin de remarquer que, dans les deux cas certains, Ammianshi est qualifié de *roi du Tanou, hiq pou ni Tanou-hirou* (l. 30—31), *hiq pen* (l. 142); nous aurons à nous rappeler cela plus loin.

Il reste un dernier nom géographique à mentionner dans le papyrus, celui de *Hirou-Horou,* (l. 242), (l. 245), »Chemins-d'Horus», qui est le nom de la localité frontière ou passe Sinouhit lors de son voyage de retour.

Les Asiatiques sont fréquemment nommés dans le récit, et l'on constate, avec une certaine surprise, que des noms divers qui servent à les désigner, aucun ne se rencontre dans les documents antérieurs ou contemporains. *Monitiou, Âmou, Hirou shâou* manquent ici d'une manière compléte; ils sont remplacés par des dénominations nouvelles dont la plus importante est celle de , *Satiou,* les

[1] M. Müller *(ib.)* admet qu'en ce dernier endroit (l. 220) le nom est défiguré en , ou forme approchante, par suite de fautes d'écriture. Tout le passage, d'ailleurs, est visiblement criblé de fautes de copie.

»Chasseurs», les gens du désert. Le nom ainsi écrit figure aux l. 17, 25, 72, 97, 245, 265, et désigne indifféremment les Barbares auxquels le Mur-Royal du ouady Toumilât interdisait l'accès de l'Egypte (l. 17)[1], les bergers du désert (l. 25), les ennemis que combat victorieusement le roi d'Egypte (l. 72), les archers de Tanou quand ils s'en vont en expédition (l. 97), les gens qui escortent Sinouhit, à son retour, jusqu'à la frontière égyptienne (l. 245); on peut donc le considérer comme représentant de la manière la plus générale, pour les Egyptiens, les indigènes de cette partie du monde où Sinouhit avait vécu.

A côté de *Sati* apparait un nom qui n'a vraisemblablement d'autre valeur que celle d'un synonyme, celui de , »Coureurs des Sables». On remarque l'analogie avec le nom des *Hirou shâou* des documents déjà vus de la VI[me] et de la XII[me] dynasties. Il est dit, dans Sinouhit (l. 72—73), que le roi d'Egypte »agit pour repousser[2] les chefs des *Satiou* et écraser les *Nemiou-shâou»;* la formule a influencé le copiste de l'ostracon de Gizeh, qui, arrivé à la phrase relative au Mur-Royal »fait pour repousser les *Satiou»*, (l. 17), ajoute, tout à fait hors de propos: »et pour écraser les *Nemiou-shâou»*; nous avons déjà parlé de cette interpolation plus haut (§ 1), à propos du passage.

[1] Nous avons cité le passage plus haut (§ 1), à propos du Mur-Royal, et nous avons vu que dans une phrase presqu'identique du papyrus 1 de St Petersbourg, *Satiou* est remplacé par l'antique et générale dénomination de *Amou;* cela montre bien qu'il y a équivalence entre les deux termes, et par suite que *Satiou*, aussi bien que *Amou*, est un nom des Asiatiques en général.

[2] etc., texte mutilé par le copiste du papyrus, à restituer en: etc., par analogie avec la phrase de la l. 17.

Ce nom de *Nemiou-shâou,* qui reparait encore une fois dans le récit de Sinouhit (l. 292), est fort rare; rappelons qu'on en connait un exemple dans une inscription du temps d'Aménothès III, que porte une statue du musée de Gizeh[1].

Il est enfin, dans le papyrus de Sinouhit, un troisième nom des indigènes asiatiques, celui de , *Paditiou,* les »Archers». Originairement, c'est évidemment un synonyme de *Satiou,* les »tireurs de flèches»; mais dans l'application, il semble que *Paditi* désigne plus particulièrement ici l'Asiatique armé, le soldat barbare, tandis que *Sati,* comme nous l'avons vu, a plutôt le caractère d'une dénomination ethnographique. C'est ainsi que dans un discours de Sinouhit, le mot *Paditi* est employé à trois reprises[2] pour désigner les Barbares sur qui Pharaon s'élance les armes à la main; dans un autre passage, le guerrier valeureux contre lequel il est honorable de combattre est qualifié de , »archer habile» (l. 121).

Tels sont les noms et les faits dont la lecture du récit de Sinouhit permet de se rendre compte pour ainsi dire immédiatement. Les égyptologues ne se sont point bornés à cela, et ont essayé, à plusieurs reprises, d'identifier les noms géographiques de la narration; nous avons dit plus haut comment, avec Chabas, on a longtemps reconnu le nom de l'Edom biblique dans celui du pays de Qadmâ-Adimâ. Is. Lévy, dans les pages qui suivent la présente étude, examine des questions du même ordre, avec l'aide des documents nouveaux que nous verrons tout à l'heure; mais avant d'y arriver, il importe de nous rendre compte de l'état des théories à l'époque où l'on ne possèdait encore que les renseignements que nous

---

[1] Rougé, *Inscriptions hiéroglyphiques,* pl XXVI, l. 14.

[2] , l. 53; , l. 61, 63.

avons analysés jusqu'ici, et où Max Müller les discutait dans son *Asien und Europa* de 1893.

Tanou et *Sati,* le nom du pays et la désignation la plus générale des habitants, ont été l'objet, de la part de M. Müller, de théories inégalement heureuses. Tandis que pour *Tanou,* ses hypothèses rencontraient la vérité et peuvent être considérées comme pleinement vérifiées par les faits nouveaux manifestés depuis lors, pour *Sati,* au contraire, des idées d'une complication inutile devaient lui masquer un état de choses en réalité très simple. Müller, en effet[1], voit une différence très profonde entre l'expression [hiéroglyphes], qui apparaît pour la première fois dans Sinouhit[2], et le mot [hiéroglyphes], *Sati,* qui, suivi de déterminatifs divers, désigne l'Asie à partir du commencement du Nouvel Empire. Ce dernier *Sati* aurait commencé par se rapporter aux régions de la première cataracte, et le nom ne se serait étendu à l'Asie que par suite d'une confusion ultérieure, née de la substitution du signe [hiéroglyphe] à l'homophone [hiéroglyphe] qui sert à écrire le nom des Asiatiques dans sa forme ancienne et correcte. La confusion, pour Müller, n'a pu se produire avant la XVIII[me] dynastie; et en effet, le plus ancien exemple que l'on connaisse, en 1893, du nom de l'Asie écrit avec [hiéroglyphe], est encore celui de l'inscription d'Ahmos-si-Abina, où apparaissent pour la première fois (l. 15) les [hiéroglyphes] du continent asiatique.

La distinction originaire des deux mots repose, comme on voit, sur ce que l'orthographe avec [hiéroglyphe] est seule connue

---

[1] *Asien und Europa*, p. 19–20, 46, 126.

[2] Comme MÜLLER l'observe, la même forme se présente, avec l'orthographe [hiéroglyphes], dans les *Instructions du roi Amenemhâït*, dont la rédaction primitive doit remonter à l'époque même de l'histoire de Sinouhit (v. *Sallier 2*, p. 3, l. 1).

au temps de la XII[me] dynastie, tandis que l'orthographe avec ⟶, pour désigner l'Asie, apparait seulement avec la XVIII[me]; la théorie tomberait donc si l'on venait à trouver un exemple certain, pour le Moyen Empire, de *Sati*, »Asie«, écrit avec le signe ⟶. C'est pourquoi Müller, au dernier moment, est pris d'un scrupule[1], apprenant que le mot [hiéroglyphes] a été rencontré sur un monument de la XI[me] dynastie, dans des conditions telles qu'il pourrait désigner les Asiatiques[2]. Peut-être aurait-il été sauvé d'une erreur s'il avait pu connaître le pectoral d'Amenemhâit III dont nous avons parlé plus haut, et sur lequel les expressions [hiéroglyphes] et [hiéroglyphes], *Moniti* et *Sati*, désignent l'une et l'autre le même personnage, le prisonnier asiatique frappé par la massue royale[3]. Comme nous l'avons observé, l'inscription de Monthotpou Nibhotpourî et le pectoral d'Amenemhâit III suffisent à montrer que [hiéroglyphes], etc., désigne déjà l'Asie sous le Moyen Empire; ainsi l'inexactitude de la théorie de M. Müller pouvait-elle être constatée dès 1895.

Cette théorie procède d'une tendance générale à voir une différence essentielle entre les objets, là où il pourrait aussi bien n'y avoir qu'une dualité orthographique, et cette tendance a induit Müller, d'autre part, en des considérations tout à fait inadmissibles à propos du nom des *Monitiou* et des différentes formes sous lesquelles on le rencontre. Müller distingue, en effet[4], deux catégories de *Monitiou*, différenciées dans l'écriture par l'absence ou la présence du signe [hiéroglyphe] : il y a les orthographes du type [hiéroglyphes], [hiéroglyphes], qu'on trouve surtout employées dans les inscriptions memphites de Magharah,

[1] *Asien und Europa*, p. 393 (notes, renvoi à p 125, l. 31).

[2] *Rec. de travaux*, XIV (1893), p. 26. Nous avons parlé du monument plus haut (§ II).

[3] J. DE MORGAN, *Fouilles à Dahchour* (1895), pl. XX, XXI.

[4] *Asien und Europa*, p. 17—19, 23—24.

et les orthographes du type , , qui figurent dans les textes du Nouvel Empire et dont l'inscription d'Ahmosi-Abina, citée plus haut, fournit un des plus anciens exemples. Le premier nom désigne les indigènes du Sinaï, dans les inscriptions de la péninsule; quant au deuxième, , loin d'avoir quelque chose de commun avec l'autre, il serait le même mot que , les »gens de l'ouest», et designerait originairement les Libyens et les indigènes du désert occidental; c'est seulement au temps du Nouvel Empire, et par une confusion analogue à la confusion supposée des deux *Sati,* à la même époque, que le nom de serait arrivé à s'étendre aux Asiatiques.

Dès l'abord, cette explication parait des plus étranges; mais la conception même de deux catégories de *Monitiou,* différenciées par l'orthographe, se présente comme une impossibilité lorsqu'on se rappelle le passage ci-avant étudié de l'inscription de Montounsisou, où figurent, à côté des *Hirou-shâou,* des dont le nom présente, en son orthographe, une véritable superposition des deux formes que Müller voudrait différencier. Ce seul fait aurait du lui faire voir combien peuvent être illusoires ces procédés de classification orthographique.

Une chose admirable est que M. Müller, à l'heure même où il édifiait autour de *Sati* et de *Moniti* ces théories pénibles à comprendre et fatigantes à détruire, ait envisagé d'un coup d'œil aussi pénétrant et aussi juste une question voisine, celle du *Tanou* de l'histoire de Sinouhit. *Tanou,* , pour M. Müller[1], est une faute de copiste pour , le *Lotanou* dout il est si souvent question dans les textes du

[1] *Asien und Europa,* p. 47, 143—144

Nouvel Empire; on connait à cette dernière époque un *Lotanou supérieur* et un *Lotanou inférieur;* mais en cas de spécification, c'est presque toujours le *Lotanou supérieur* qui est nommé; de même, dans Sinouhit, le pays de *Tanou* est appelé une fois *Tanou supérieur,* et Müller n'hésite pas à proposer l'identité des deux noms géographiques[1].

A l'époque où Max Müller écrivait son livre, cette théorie était tout à fait hypothétique, la forme pleine *Lotanou* n'étant encore apparue dans aucun texte antérieur à la XVIIIme dynastie. Les découvertes ultérieures, cependant, ont justifié sa hardiesse, puisque deux exemples de ce nom géographique, pour la XIIme dynastie, ont été fournis par les inscriptions nouvelles qu'il nous reste à examiner maintenant.

(A suivre).

---

[1] Erman est exactement du même avis, en 1904 (*Aegyptische Chrestomathie,* notes, p. 4*, w.) comme déjà en 1899 (Erman et Krebs, *Aus den Papyrus der Königl. Museen,* p. 17, n. 4), et bien qu'il n'ait d'autres documents entre les mains que ceux-là même sur lesquels raisonnait Max Müller.

Due papiri funerarî del Museo egizio di Firenze.

Fra i papiri ancora inediti del Museo egizio di Firenze ho trovato i due seguenti degli ultimi tempi greci, scritti in bella scrittura jeratica da mano diversa, benchè appartenenti alla stessa defunta. Il primo, che porta il numero d'inventario 3669, è alto m. 0.35, largo m. 0,18, e contiene in 20 linee e mezzo, in caratteri conservatissimi, una variante notevole della preghiera funeraria della quale il Lieblein offri diversi saggi nel suo libro *Le livre égyptien* Que mon nom fleurisse, Leipzig, 1895. Il secondo, che porta il numero 3670, ha le dimensioni del primo, ma è più ingiallito e meno conservato, e contiene anch' esso in linee 20 e mezzo lo stesso testo, con lievi differenze ortografiche. Ambedue furono portati a Firenze dal Rosellini nel 1829, e passarono poi dalle Gallerie al Museo. Incollati su due cartoni non si trovò opportuno, e sarebbe stata cosa ben fatta, di lasciare ostensibili per intiero i due titoli del tergo, o esteriori, che indicavano coll' uso funebre di ciascuno di essi il nome della defunta, quel nome che per fortuna troviamo nel testo della pagina opposta o interna del papiro. Il Migliarini, nella sua *Indication succinte des monuments égyptiens du Musée de Florence*, Florence, 1859, così li descrisse:

»3669. **Papyrus,** trouvé soigneusement plié en forme de ruban, avec son titre écrit en caractères abregés, portant

le nom de la demoiselle défunte, quelques mots d'invocation à Osiris, et la remarque: qui devait être placé à la tête. Depuis on l'a ouvert, et on y trouve tout le chapitre en caractères hiératiques. Nous ne connaissons point d'illustration faite à ce genre de Talisman; personne jusqu'ici ne s'en est occupé.

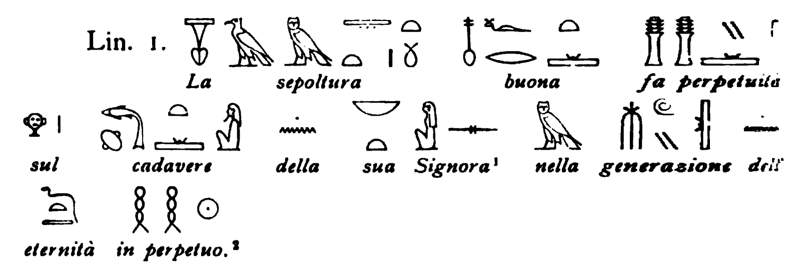
3670. **Autre papyrus appartenant à la même défunte,** trouvé en pareil état, et pour être placé aux pieds, contenant un chapitre semblable.» Pag. 103, 104.

Rinviando al Catalogo dei manoscritti del Museo del Louvre pubblicato dal Devéria (Paris, 1872) per le notizie su papiri congeneri dei bassi tempi da collocarsi presso il capo e i piedi dei defunti (V, 4, 20, 23, 44, 48, 49), offro la trascrizione geroglifica del testo del primo papiro, accompagnata da una traduzione letterale, e del secondo mi limito ad accennare le varianti.

Firenze, 21 febbraio 1904.

Astorre Pellegrini.

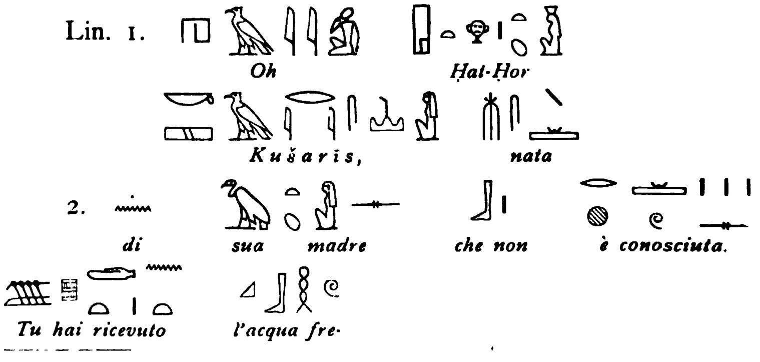
Esterno.



Sulla parola s a m-ta-t si legge per traverso, e scritta in lettere greche, una parte del nome della defunta, cioè: ▒ ΑΡΙC. Sotto la parola z e t è disegnata una testa, così:

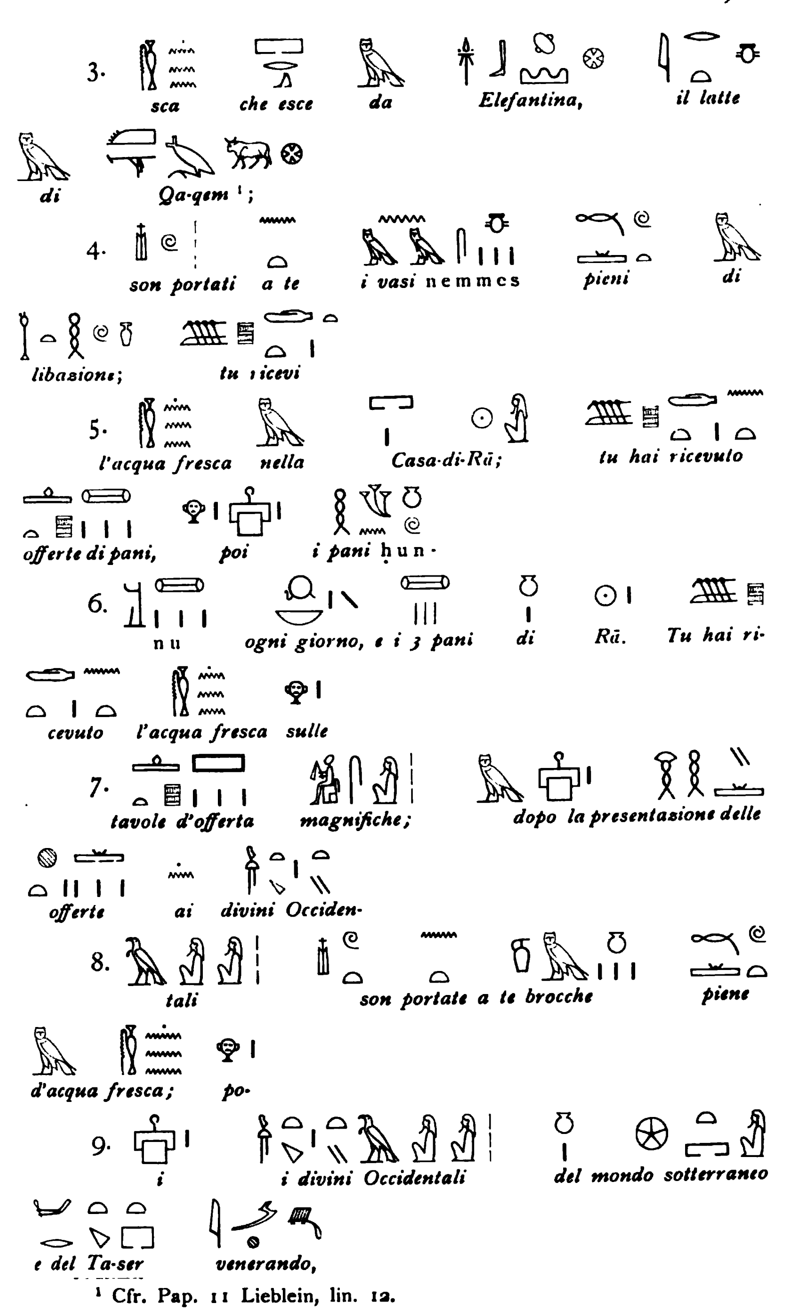


Interno.

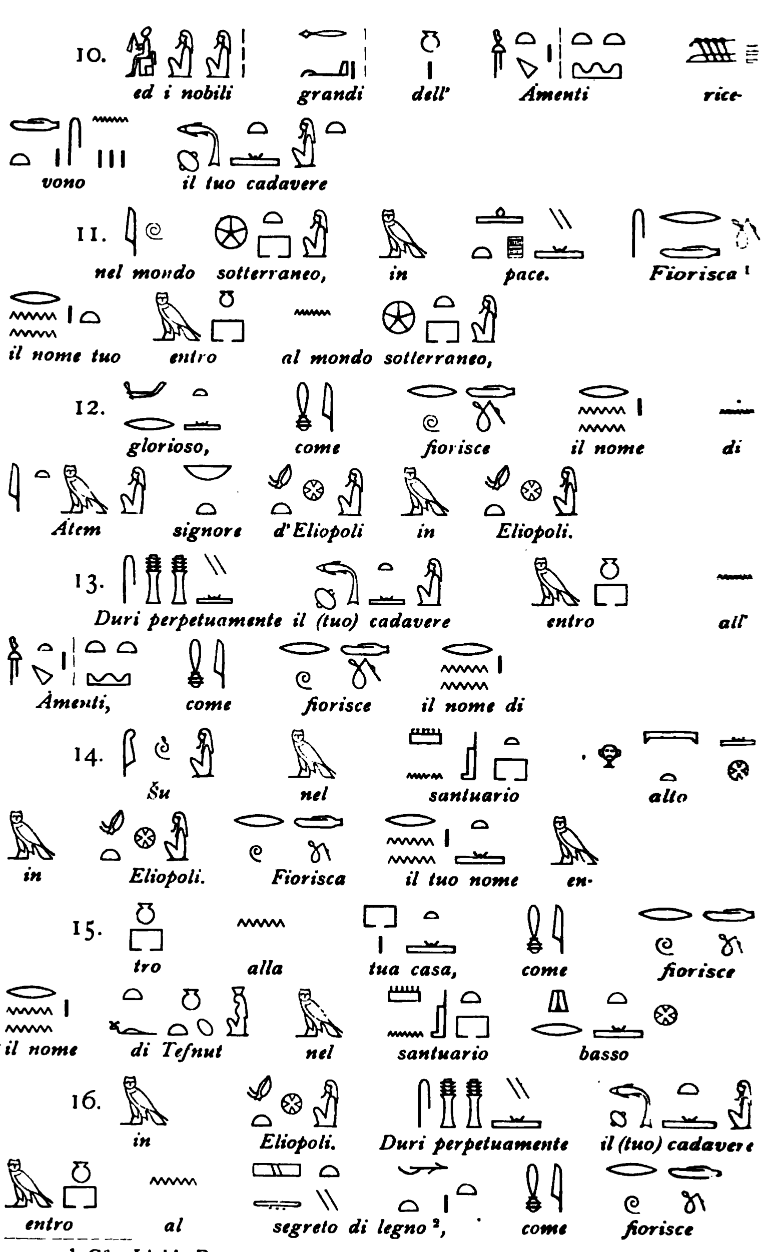


[1] La *Signora della sepoltura buona* è Ḥat-Ḥor (PIERRET, *Inscr. Louvre*, I p. 34), e Ḥat-Ḥor nei testi funerarî dei bassi tempi significa, come è noto, *la defunta*.

[2] Cfr. Devéria. *Catal.* V, 14.



[1] Cfr. Pap. 11 Lieblein, lin. 12.



[1] Cfr. Liebl. Pap. 7, 9, ecc.

[2] La bara.

17. *il nome di* *Sebu* *nel* *luogo di*

Šemamiu [1] *e (il nome*

18. *di) Nut* *nel* *tempio dell'* *acacia.* [2]

Son fatte *a te* *offerte funerarie* *in* *pani,*

19. *birra,* *buoi,* *oche,* *grani d'incenso*

sulla fiamma [3], *come è fatta* *gratificazione*

20. *agli* *dei dell'offerta* *grandi e*

venerandi *del* *mondo sotteraneo,*

21. *glorioso,* *in* *ogni* *e* *qualunque* *tempo.*

Varianti del secondo papiro.

Nel titolo esterno: , più corretto che . In luogo del si ha ; poi . Sotto alla parola mesu son disegnate due gambe, così:

[1] Cfr. Liebl. Pap. 7, pag. III, lin. 7. Pap. 9, pag. I, lin. 3. Pap. 17, lin. 7. Pap. 18, pag. IV, lin. 13.

[2] Liebl. Pap. 9, pag. I, lin. 4, ecc. Forse si volle scrivere .

[3] V. Liebl. Pap. 9, pag. III, lin. 18, 19.



Lin. 2: in luogo di . Lin. 6: manca il . Lin. 7: . Lin. 9: manca il e il gruppo dopo Ta-ser. . Lin. 10: e non . Lin. 11: ecc. Lin. 12: manca innanzi ad Àtem Lin. 13 (14): manca il di ḥert. Lin. 15: manca il di ḥert. Lin. 20: .

———

La Stèle de Pithom
et
Les Estampages
de M. Ed. Naville.

par

E. Andersson et N. Sjöberg.

Dans la »Zeitschrift für ägyptische Sprache» (vol. XL) M. Naville a publié un mémoire très intéressant sur la stèle de Pithom. Les égyptologues sont sans doute redevables au grand savant genevois de cette nouvelle édition de la dite stèle, et ils le sont d'autant plus que M. Naville a joint à sa publication — la 4e édition du mémoire sur Pithom — des notes d'une grande valeur pour l'intelligence de cette stèle. Bien que le texte de la stèle de Pithom soit extrêmement difficile à reconstituer et qu'il offre des difficultés presque insurmontables relatives à la traduction, M. Naville nous a donné dans son mémoire français une explication excellente de cet intéressant texte aussi loin qu'il est lisible. Cependant, l'année dernière — si nous ne nous trompons — M. Naville a envoyé une série d'estampages relatifs à la stèle de Pithom à M. Piehl, le grand maître dans le domaine des textes des basses époques, et ce savant avait alors destiné le collationnage de ces estampages au travail du Séminaire d'égyptologie, qui grâce à M. Naville a eu l'occasion

d'essayer ses forces à une nouvelle revision de la stèle de Pithom. Lorsque par la mort de M. Piehl le Séminaire d'égyptologie ne pouvait, ce semestre, continuer ses travaux scientifiques, la Société Égyptologique s'est chargée de la continuation de ces travaux, et grâces à ses séances réglées nous avons maintenant fini avec les estampages de M. Naville. Sur le désir souvent exprimé de notre regretté maître, nous avons l'intention de publier le résultat des travaux de notre Société Égyptologique relatifs à la stèle de Pithom et aux estampages de M. Naville. Ce mémoire ne prétendant point à être une nouvelle édition complète de l'intéressante stèle, nous nous bornerons à présenter aux savants égyptologues une série d'observations sur cette stèle — observations que nous avons faites ensemble en partie sous la direction de notre regretté maître Piehl, en partie dans les séances de la Société Égyptologique. Nous regrettons, que par la mort de M. Piehl le résultat de nos travaux n'ait pu paraître plus tôt, mais vu le surcroît de travail qui nous a échu dans ces derniers temps, on excusera, si les résultats visibles sont un peu retardés.

Passons maintenant au compte rendu de l'examen des estampages.

L. 2. . Les estampages donnent ici pour . Cette lecture étant tout à fait différente de celle que donne M. NAVILLE, nous citerons en passant quelques passages destinés à montrer l'usage fréquente de l'expression *àt t'eser* dans les textes des basses époques. Voici ces passages: 1) [1]. 2) [2]. — . BRUGSCH[3] lit fort bien

[1] v. BERGMANN, Hierogl. Inschr. I, 53.

[2] PIEHL, Inscr. Hiérogl. II, Pl. XV, y α. Cfr aussi Pl. XXXVII, A.

[3] *Zeitschrift* XXXII P. 76.

et nous partageons entièrement l'opinion de M. BRUGSCH relative au déchiffrement de ce groupe, vu que les estampages de M. NAVILLE donnent incontestablement le signe sous . — L. 3. Doit-on accepter la lecture pour ? Il semblerait d'après les estampages, que le signe soit à préférer au . — Le groupe que M. NAVILLE lit *šeb* en le traduisant par »période» nous semble douteux. C'est que M. BRUGSCH lit pour , et grâce à la lecture de M. Brugsch et à l'examen soigneux des estampages, qui en tout cas donnent pour , nous osons proposer une nouvelle interprétation de ce groupe par rapport au suivant. Relatif au premier groupe, le signe doit être remplacé par , par et par ; cette modification de la lecture proposée par M. NAVILLE nous offre *seq*, *saq* = battre, frapper [1]. Puis, qui d'après la traduction de M. NAVILLE appartient au groupe *šeb*, est sans doute à rapporter au groupe suivant, pour lequel nous proposerons la lecture . Enfin, le signe que M. NAVILLE donne après le groupe suspect est à remplacer par , ce que montrent suffisamment les estampages et la copie de M. BRUGSCH [2]. Nous lisons ainsi: etc. en traduisant ce passage par ». . . . né de Toum qui écarte les obscures (prétendants au trône?) pour rester à son côté comme roi». Cette traduction correspon-

[1] Cfr BRUGSCH, WB. IV, 1319.
[2] *Zeitschrift* XXXII. P. 76.

dant, on le voit sans doute, au sens du texte, nous avons osé la présenter aux savants égyptologues pour essayer une explication du passage en question, dont l'intelligence complète nous fait encore de grandes difficultés. — [hieroglyphs] Le signe —— de ce groupe nous semble fautif ainsi que dans le groupe [hieroglyphs] (sic). La lecture de ces mots ne pouvant être *temanef* et *àṭen*, nous avons cru devoir d'après les estampages remplacer les signes [hieroglyphs] par [hieroglyphs] + ——, — c'est-à-dire par un crocodile reposant sur ——. — [hieroglyphs]. M. NAVILLE lit [hieroglyphs] en traduisant ce groupe par »d'après les directions de Thoth». La copie de M. BRUGSCH, publiée, on le sait, par M. ERMAN, donne [hieroglyphs], mais la traduction de M. BRUGSCH montre, qu'il a eu l'intention de modifier sa copie relative au groupe mentionné. Dans son mémoire sur ce travail posthume de M. Brugsch, M. Erman dit[1]: »B. 'auf dem Throne des Qeb', als wolle er den Vogel in [hieroglyphs] verbessern». Il est donc évident, que M. Brugsch a voulu revoir le groupe en question. Cette revision faite, nous rencontrerons sans doute [hieroglyphs] = »sur le trône de Qeb». Il serait bon, si les estampages pouvaient nous permettre cette lecture. L'examen soigneux que nous avons eu l'occasion d'entreprendre, nous a fait voir suffisamment les signes [hieroglyphs], mais malheureusement sur la raison d'être du signe [hieroglyphs] il nous reste encore quelques doutes. — L. 4. [hieroglyphs] doit être remplacé par [hieroglyphs][2] *men ḥonef*. Ce

[1] *Zeitschrift*, *ibid.* P. 76. Not. 10.
[2] BRUGSCH, *ibid.* Not. 11.

déchiffrement du groupe en question dont l'idée nous est venue en lisant la traduction de M. BRUGSCH, et que nous avons fait après l'examen des estampages est en tout cas à préférer à ce que donnent d'une part M. ERMAN et d'autre part M. NAVILLE dans son mémoire intéressant sur la stèle de Pithom. — . Pour nous lisons . Cfr BRUGSCH[1] qui pourtant préfère . — . Nous proposons ici la lecture ;[2] les estampages nous semblent suffisamment admettre cette modification. — **L. 7.** . L'examen des estampages nous a fait voir le signe , qui manque dans la copie de M. NAVILLE. Le groupe en question s'écrit ainsi . — **L. 8.** . Par rapport à ce groupe nous révoquons en doute l'existence de I I I sous le ainsi que de . Conformément aux estampages nous voudrions plutôt lire etc. — . Pour les estampages donnent . — . Dans son mémoire de la stèle de Pithom M. NAVILLE traduit ce groupe par »c'est le soleil d'or aux deux uræus». Malheureusement le grand savant genevois s'est ici rendu coupable d'une faute — du reste très facile à faire. Dans les textes des basses époques nous rencontrons très souvent l'expression dont n'est qu'une variante. Il est donc évident, que la traduction »le roi du Midi et du Nord, seigneur des deux pays» est à préférer à celle que donne M. Naville. Du reste nous citerons *l. 11,* où nous rencontrons *suten bat neb;* ici il serait bon de reconstruire le texte,

[1] *Loc. cit.*
[2] Cfr BRUGSCH, *loc. cit.*

de sorte qu'on puisse obtenir le groupe très fréquent [hiéroglyphes] *suten bat neb taui.* — **L. 9.** [hiéroglyphes]. A l'égard de ce groupe il semble, que les estampages admettent la modification [hiéroglyphes]. — [hiéroglyphes]. Nous partageons entièrement la lecture que donne M. BRUGSCH; l'examen des estampages vérifie fort bien son interprétation. Ainsi il faut remplacer [hiéroglyphe] par [hiéroglyphe] — [hiéroglyphes] etc. [hiéroglyphe]. Les estampages donnent ici [hiéroglyphe] pour [hiéroglyphe]. — [hiéroglyphes] etc. Nous lisons [hiéroglyphes]. BRUGSCH nous donne *em taui*, mais le groupe précédent a eu dans sa copie une forme étrange que nous nous permettons de révoquer en doute. — [hiéroglyphes]. Il manque ici un [hiéroglyphe] que donnent suffisamment les estampages[1]. — [hiéroglyphes] est à remplacer par [hiéroglyphes][2]. — Le déterminatif appartenant au mot [hiéroglyphes] doit s'écrire avec deux chevaux[3]. — La grande lacune devant le groupe [hiéroglyphes] n'est pas facile à remplir. Conformément à la copie de M. BRUGSCH nous constatons d'après les estampages l'existence de [hiéroglyphes], mais quant au groupe [hiéroglyphes] qui dans la dite copie précède le groupe en question, nous avons une opinion différente, car notre examen des estampages nous a donné [hiéroglyphes] pour *ḥet.* — L. 10. Le premier mot de cette ligne est sans doute à lire [hiéroglyphes] »le Nil» ou peut-être [hiéroglyphes]. Cfr BRUGSCH qui pour-

[1] Cfr d'ailleurs la copie de BRUGSCH, *loc. cit.*

[2] BRUGSCH, *ibid.*

[3] BRUGSCH, *ibid.*

tant lit . — Pour nous lisons [1], et pour ce qui est des signes etc., l'examen soigneux des estampages que nous avons fait est entièrement d'accord avec la copie de M. BRUGSCH. — . doit être remplacé par . — Passons maintenant au groupe .... *ḥena* etc. Ici nous pouvons constater l'existence d'un sous . Puis, les signes ne nous semblent point douteux après l'examen des estampages. Nous lisons ainsi , cfr la copie de M. BRUGSCH, qui donne la même lecture. Enfin, pour la même raison nous osons intercaler un dans le groupe analogue qu'on trouve un peu plus tard à la dite ligne. — **L. 11.** Tout d'abord, après nous avons trouvé dans les estampages le mot . Cette lecture diffère un peu de ce que donne M. NAVILLE, mais grâce au travail sérieux qu'on a consacré au déchiffrement complet de ce mot, nous le croyons exacte sous la forme mentionnée. — Puis le groupe ! Il nous est impossible de reconstituer ici le texte d'une manière satisfaisante à l'aide des estampages. La copie de M. BRUGSCH nous fait voir . Les estampages en tout cas admettant cette lecture, nous serions portés à la préférer à celle que donne M. NAVILLE. — (cfr BRUGSCH) doit sans doute être remplacé par etc. — nous offre un groupe tout étranger aux textes des basses époques.

[1] Cfr BRUGSCH, *loc. cit.*

Selon nous, le signe est notoirement fautif et doit être remplacé par ▽[1]. — **L. 12.** Ici il faut intercaler ; nous proposons donc la lecture . — . L'examen fait des estampages à l'égard de ce mot, nous ne pouvons partager l'opinion de M. NAVILLE; le mot s'écrit plutôt , ce que présente aussi la copie de BRUGSCH. — Plus loin à la même ligne nous rencontrons un groupe peu lisible .... . Nous avons déployé toutes nos forces pour arriver à l'intelligence complète de ce passage obscur; pour essayer une interprétation nous présenterons ici le résultat de notre examen des estampages relatif à ce passage. Nous voudrions lire ainsi .... *àr mà en àrit en ḥun pen.* Donc la traduction: »jamais n'a été faite chose pareille à ce qu'a fait ce jeune homme». — **L. 13.** Concernant le déchiffrement exacte de ce groupe, nous avons réussi à constater, qu'il doit plutôt s'écrire: , ce que donne aussi M. BRUGSCH. — Plus loin à la même ligne nous rencontrons le passage suivant . D'après les estampages il nous semble bon de remplacer par . Cela fait, il nous reste à cette ligne à modifier encore un groupe qui selon M. NAVILLE se lit . L'examen soigneux des estampages nous fournit ici une lecture notablement différente de celle que donne le grand savant genevois. Voici cette lecture: *nebu taui.* Selon nous, il faut donc traduire ..... *neteru àpen nebu taui* par »..... ces dieux,

[1] BRUGSCH, *loc. cit.*

seigneurs des deux pays». Par cette traduction qui correspond fort bien au sens du texte nous croyons avoir éclairci un passage obscur dans le mémoire excellent de M. Naville sur la stèle de Pithom. — **L. 14.** Ici nous n'avons que quelques modifications insignifiantes à faire relatives au texte que donne M. NAVILLE. Tout d'abord, concernant le passage , nous révoquons en doute l'existence du mot . D'après les estampages nous voudrions plutôt lire , précédé d'un , ce que les estampages donnent d'une manière à peu près lisible sous . Ces modifications faites, nous proposons la lecture . — Puis, plus loin M. NAVILLE nous offre un groupe ; selon nous, il faut remplacer par [1]. — Enfin, pour le passage il nous semble bon d'intercaler d'après les estampages le signe , de sorte qu'on obtienne *sa-ef* *menut* pour *sa-ef menu*[2]. — **L. 15.** A cette ligne nous ne proposons qu'une seule modification: pour il faut lire . Le signe étant en tout cas peu lisible sur les estampages, il est peut-être à remplacer par . **L. 16.** . Quant au signe , les estampages admettent aussi la lecture . — Nous nous permettrons de remplir la lacune après en remplacant tout d'abord par et puis en intercalant sous le groupe ainsi obtenu. Cfr BRUGSCH qui offre la même lecture. — est sans doute à modifier à [3]

---

[1] Cfr BRUGSCH, *loc. cit.*

[2] BRUGSCH, *ibid.*

[3] BRUGSCH, *ibid.*

ainsi que [hiéroglyphes] que nous voudrions plutôt lire [hiéroglyphes] — modifications faites conformément au examen des estampages et à la copie de M. BRUGSCH. — Pour ce qui est du groupe [hiéroglyphes], les estampages nous offrent fort bien [hiéroglyphes] comme M. BRUGSCH lit ce groupe. — **L. 17.** [hiéroglyphes]. Ici les estampages nous ont fait suffisamment voir [hiéroglyphes], et par conséquent nous approuvons la lecture de M. BRUGSCH. — Plus loin à la même ligne on trouve une lacune que M. NAVILLE semble avoir eu l'intention de remplir par [hiéroglyphe] (?). Plusieurs fois nous avons cherché à déchiffrer ici les estampages pour arriver à l'intelligence complète de ce passage extrêmement obscur, mais malheureusement jusqu'à présent nous ne sommes pas parvenus à une interprétation exacte Toujours est-il qu'il résulte de notre examen, que le sens du texte exige un mot qui puisse correspondre aux groupes suivants [hiéroglyphes] etc. Les estampages nous semblent admettre ici deux interprétations. D'une part ils nous offrent un groupe comme celui-ci [hiéroglyphes] *ḳes bequ* = ». . . . des vaches enceintes . . . . en se mettant en marche (en s'approchant?)»; d'autre part ils nous ont fait voir le mot fréquent [hiéroglyphes] »corps d'animaux». Nous répétons, que ces deux interprétations ne prétendent point à une valeur générale, mais sont plutôt faites pour risquer tout de même une explication du passage en question. — **L. 18.** Le déterminatif appartenant au mot [hiéroglyphes] doit s'écrire d'après les estampages [hiéroglyphe][1]. — Au groupe suivant [hiéroglyphes] il faut intercaler un [hiéroglyphe] sous

[1] Cfr BRUGSCH, *loc. cit.*

[hieroglyph]; puis, —— nous semble fort douteux et doit être effacé. Ces modifications faites, nous proposerons la lecture [hieroglyphs]. — Ainsi, concernant le mot [hieroglyphs], on doit sans doute préférer la lecture [hieroglyphs], variante de [hieroglyphs] (cfr p. ex. *Pap. Ebers* 49, 2, 19). — Un peu plus loin nous rencontrons [hieroglyphs]. Ici notre examen des estampages nous offre fort bien [hieroglyphs] *en tef suten bat.* Pour ce qui est des groupes précédents dont les estampages admettent, selon nous, la lecture [hieroglyphs], le déchiffrement cité s'accomode le mieux au sens du texte. Pour essayer une traduction du passage en question: *er iu em χeru en tef suten bat er perui,* nous voudrions la formuler ainsi: »pour arriver en présentant des offrandes au père, roi du Midi et du Nord, au palais royal....» Pourtant, bien que cette traduction soit bonne pour l'intelligence du passage et qu'elle semble enlever tout ce qui peut nous faire obstacles pour continuer de là notre explication, nous devons dire à regret, qu'à présent il nous est tout à fait impossible de fournir cette suite vu les nombreuses difficultés que nous a offertes le déchiffrement exact de deux groupes suspects se trouvant après les mots [hieroglyphs] dans l'édition de M. NAVILLE du texte en question. Ces groupes, qui se lisent chez lui [hieroglyphs], nous semblent extrêmement douteux. Les estampages étant malheureusement peu lisibles ici, nous n'espérons point arriver à une intérpretation complète, mais pour essayer nous soumettrons aux savants égyptologues deux lectures qui pourront peut-être éclaircir un peu le passage mentionné. Tout d'abord, le signe [hieroglyph] est fort bien visible dans les estampages; quant au signe

[hieroglyphs], nous l'avons cru remplacé une fois par [hieroglyph] en écriture hiératique, et l'autre fois par [hieroglyph]. Enfin, pour le groupe [hieroglyphs] les estampages nous donnent d'une manière suffisamment claire [hieroglyphs]. Si l'on préfère la lecture [hieroglyph] (en tout cas en écriture hiératique), on obtiendra ce groupe [hieroglyphs] (sic) *neb meseḥ seti.* Sinon, on obtiendra la lecture [hieroglyphs] *neb āreq ḥesti.* Comme il reste à savoir, laquelle de ces modifications est la plus fondée, nous nous abstiendrons de tenter cette fois une traduction. — Avant de passer à la *ligne 19,* nous voudrions proposer encore quelques modifications: 1) ○ qu'offre le groupe [hieroglyphs] doit être remplacé par [hieroglyph]. 2) sous [hieroglyphs] nous intercalons ∘ ∘ ∘. 3) le déterminatif du mot [hieroglyphs] doit plutôt s'écrire [hieroglyph]. — **L. 19.** [hieroglyphs]. Selons nous, les estampages donnent plutôt [hieroglyphs]. — Quant au groupe [hieroglyphs] etc., nous avons suffisamment vu [hieroglyph] sous le [hieroglyph]. — [hieroglyphs] etc. nous semble suspect. Selons nous, le groupe en question s'écrit [hieroglyphs] etc. — **L. 20.** [hieroglyphs]. Ici il faut intercaler ∘ ∘ ∘ sous [hieroglyph]; on lira donc [hieroglyphs][1]. — Concernant [hieroglyphs], les estampages nous ont fait voir qu'on doit remplacer les deux premiers [hieroglyph] par [hieroglyph]. D'où la lecture [hieroglyphs][2]. — Plus

[1] Cfr Brugsch, *loc. cit.*

[2] *Ibid.*

loin nous rencontrons après une lacune qui d'après les estampages est à remplir par , ce que présente aussi la copie de M. BRUGSCH. — Dans le groupe il manque un que les estampages montrent visiblement au dessus de . — Enfin, pour nous voudrions plutôt lire [1]. — **L. 21.** Ici nous voudrions modifier à , comme ce groupe est lu par M. BRUGSCH. — Ainsi pour ce qui est du passage etc., notre examen des estampages nous a donné etc. c'est à dire la lecture de BRUGSCH. — **L. 22.** Doit-on modifier à ? D'après les estampages il nous est difficile de dire, si est à préférer au . — **L. 23.** A partir de cette ligne nous n'avons que des modifications insignifiantes à proposer, car le resultat de notre examen des estampages est presque entièrement d'accord avec l'excellent texte que donne M. NAVILLE. Cependant nous nous permettrons d'énumérer quelques passages, où nous différons de l'opinion de M. NAVILLE. 1) **L. 23.** Pour nous voudrions proposer la lecture . 2) **L. 24** sous il faut intercaler un , ainsi que 3) dans le groupe (**L. 27**), où les estampages donnent d'une manière suffisamment claire . 4) **L. 28.** Quant à la traduction du passage

[1] Cfr. aussi **BRUGSCH,** ***loc. cit.***

par »sur le trône d'Horus, le premier des vivants» nous révoquons en doute la signification »le premier» du signe 𓄂, vu que dans les textes des basses époques le 𓄂 obtient souvent la valeur phonétique du 𓈖. Selon nous, on doit plutôt traduire: »sur le trône d'Horus des vivants».

Remarques détachées

sur

»ΠΙΣΤΙΣ ΣΟΦΙΑ (Pistis-Sophia), ouvrage gnostique de Valentin, traduit du copte en français avec une introduction par E. Amélineau».

I.

La traduction française de »Pistis Sophia» faite par M. Amélineau et parue, on le sait, en 1895, n'a pas auparavant été soumise à un compte rendu critique sur les pages du »Sphinx». Quoique depuis longtemps on ait été pénétré de l'utilité — pour ne pas dire la nécessité — d'un examen sérieux de l'ouvrage en question et qu'on ait eu l'occasion, plus d'une fois, de présenter aux savants égyptologues le résultat d'un pareil examen, on s'est malheureusement vu forcé d'y renoncer pour de plus importants sujets de comptes rendus critiques que le »Sphinx» a eu à traiter. Bien entendu nous ne voulons pas dire par là, qu'il serait inutile pour une revue critique d'égyptologie moderne — et en même temps pour l'égyptologie moderne — de s'occuper d'ouvrages qui pour ainsi dire ne sont plus palpitantes d'actualité, ni que l'ouvrage cité serait de moins d'importance que bien d'autres appartenant à la même catégorie. Pas du tout! Il faut pourtant remarquer qu'une revue critique qui a pour but de faire valoir des ouvrages divers publiés par les égyptologues de nos jours et en même temps de surveiller les intérêts plus spécialement scientifiques de l'égyptologie entière, de sorte qu'ils ne soient pas compromis par le dilettantisme, doit avoir en premier lieu à traiter des ouvrages de nature à jouer un rôle plus décisif sur leur domaine en laissant de côté d'autres publications pour les critiquer, si l'occasion s'en présente. Le livre cité ci-dessus — la traduction française de »Pistis Sophia» — n'appartient pas selon nous, à ces publications scientifiques qui sont très accréditées auprès des spécialistes sur le grand domaine de l'égyptologie, tout important qu'ait été son rôle pour ceux qui ont consacré leurs forces à

l'étude approfondie des idées gnostiques exprimées dans la »Pistis Sophia». Pour ceux qui, comme nous, se sont occupés depuis longtemps d'une étude sérieuse de la langue copte, l'ouvrage de M. Amélineau, n'offre, du premier coup d'oeil au moins, rien de bien attrayant, et nous regrettons de dire, qu'il ne gagne pas non plus à être vu de près. Naturellement — nous voudrions le répéter encore une fois — ce jugement — peut-être trop prompt, dira quelqu'un — ne vise point à l'ouvrage entier, c'est à dire à la »traduction française avec une introduction«, mais se borne plutôt à la »traduction» elle-même pour examiner, dans quelle mesure celle-ci a suivi son original, et pour chercher en même temps à donner une réponse satisfaisante à la question: »Ai-je réussi?», proposée par l'auteur lui-même vers la fin de son »introduction»[1]. Nous nous bornerons ainsi à traiter la »traduction française», mais par-ci par-là nous nous permettrons de dire en passant quelques mots sur l'introduction dont M. Amélineau fait précéder sa traduction de l'ouvrage gnostique: »Pistis-Sophia».

Il n'est pas facile de traduire des textes coptes, on le sait, et il n'est pas facile non plus de fournir une traduction satisfaisante de la »Pistis Sophia». Cela exige une étude sérieuse et approfondie de la grammaire ainsi que de la littérature copte, de sorte qu'on s'est familiarisé pour ainsi dire d'une manière tout à fait exacte le style du scribe copte. En traduisant un texte copte n'importe lequel, on doit selon nous toujours chercher à comprendre le scribe en question et à se placer sur son niveau, c'est-à-dire qu'on doit faire en sorte que le texte en question soit suivi avec la plus grande exactitude. C'est donc à cela que se rapportent en premier lieu deux choses qui sont d'une grande importance, s'il est question de traduire un texte copte. Tout d'abord, il faut se garder pour ainsi dire de se méfier trop du scribe copte, c'est-à-dire de soupçonner de ses inconséquences toutes les fois qu'on trouve une expression plus ou moins étrange — on doit toujours se rappeler, que le plus souvent les textes coptes à leur tour ne sont que des traductions d'originales grecques; vu le fonds de mots relativement petit, dont la langue copte peut disposer ainsi que le style presque naïf qui caractérise toujours la littérature copte entière, il n'est rien que de très naturel que de grandes difficultés se soient présentées au scribe en traduisant du grec en copte — puis, il faut se ressouvenir, qu'il n'est guère bon à une traduction qui prétend à être scientifique d'insérer par-ci par-la en paranthèses une série d'intercalations pour rendre les phrases plus élégantes ou plus harmonieuses au lecteur. Bien au contraire on doit user modérément de pareilles intercalations, bref n'y pas recourir.

[1] P. XXXII.

à moins que cela ne soit nécessaire pour arriver à une intelligence complète de certains passages qui toutefois vous font des difficultés.

Nous avons été portés à dire ces mots à plus forte raison qu'en parcourant l'introduction qui précède la »traduction française», nous avons rencontré un passage, où l'auteur s'est fait un beau devoir de présenter au public la méthode qu'il a suivie ou — pour citer les paroles de l'auteur — »comment il a fait sa traduction». C'est à regret que nous avouons, que nous n'avons point compris la raison d'être de ce »compte rendu», du moins tant qu'il est question du procédé purement technique de la »traduction française», et nous regrettons en même temps de dire, que nous sommes entièrement surpris d'y trouver des mots comme p. ex. »... ma traduction. Je l'ai faite se rapprochant le plus possible du texte copte, le suivant pas à pas et conservant toujours à peu près l'ordre dans lequel sont rangés les mots qui composent une phrase».[1] A quoi bon en parler! N'est-ce pas là un procédé qui s'entend de soi-même, pourvu que votre traduction veuille prétendre à une valeur scientifique au vrai sens de ce mot? Et d'ailleurs, pour ce qui est de l'affirmation de l'auteur, qu'il a suivi le texte copte »pas à pas», on se demandera sans doute: à quoi sert-il de faire ressortir ce point même, vu que la première page de la »traduction française» nous a fourni une preuve éclatante du contraire, c'est-à-dire que l'auteur y a sauté un morçeau du texte copte, comme on le verra plus loin.

Nous voudrions signaler un autre point relatif à ce »compte rendu» de l'auteur. Nous lisons un peu plus loin à la même page les mots suivants: »J'ai traduit tous les mots grecs, qui constellent le texte, sauf ceux qui sont admis en français; j'aurais pu, comme Schwartze, les conserver dans ma traduction, mais alors à quoi eût-il servi de traduire une partie du texte sans traduire l'autre». Naturellement on doit être fort redevable à l'auteur de ce qu'il a traduit »tous les mots grecs», mais on le serait sans doute plus, si toutes les fois qu'il a traduit ces mots, il avait intercalé entre paranthèses en caractères grecques le mot correspondant à sa traduction française. Un pareil procédé, qui d'ailleurs s'est répandu actuellement, facilite essentiellement la lecture ainsi que l'intelligence d'une traduction du copte. — Nous nous sentons obligés de reconnaître en passant, que malheureusement en traduisant des textes coptes nous avons omis une fois cette manière même de procéder, dont nous avons relevé ci-dessus l'opportunité, mais c'était, parce qu'alors l'espace était un peu resserré. — Et puis — pour continuer après cette digression — pour ce qui est du procédé de M. Schwartze sur lequel l'auteur porte ce jugement, que ce serait »de traduire une partie du texte sans traduire l'autre», nous ne pouvons pas par-

[1] P. XXXI.

tager entièrement cette opinion. Selon nous, on doit considérer que la traduction de M. Schwartze s'est faite du copte *en latin*, et à cause de cela même il aurait cru peut-être agir dans l'intérêt de la science en conservant dans sa traduction les mots grecs.

Avant de passer à l'examen de la traduction française qu'il nous soit permis de rappeler encore un sujet qui nous semble propre à influencer dans une certaine mesure l'appréciation générale de cet ouvrage. Selon nous, c'est une faute fort sérieuse, en traduisant un texte copte d'une étendue si grande que celui que l'auteur y a traité de ne pas indiquer dans la traduction la pagination[1] du texte même, de sorte que le lecteur puisse s'orienter sans peine en lisant la traduction. Nous regrettons de dire, que cette omission nous a fait beaucoup d'obstacles, et c'est à cause de cela — pour ne pas mentionner ici d'autres inconvénients qui malheureusement sont inhérents à la »traduction française» — que nous ne croyons pas demeurer d'accord sur ces mots de l'auteur: »le lecteur qui aura le courage — courage qui sera amplement récompensé d'ailleurs — de lire la traduction que je donne de *Pistis Sophia* . . . .»[2] Il est vrai, que nous avons eu le »courage» de lire cette traduction, mais c'est avec beaucoup de regret que nous devons dire, que notre »courage» n'a guère été amplement récompensé — bien au contraire aucunement, comme on le verra sans doute en lisant avec impartialité les remarques que nous exposerons ci-dessous.

P. 1 *l. 5* »lequel est le vingt-quatrième mystère». La phrase copte, dont nous avons lu ici la traduction, s'exprime ainsi: **ⲉⲧⲉ ⲛⲧⲟϥ ⲡⲉ ⲡⲙⲉϩ ϫⲟⲩⲧⲁϥⲧⲉ ⲙ ⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲉⲃⲟⲗ** (p. 1, 7). Pour ce qui est de cette phrase, nous préférons une traduction un peu différente, mais avant de la présenter au public nous voudrions alléguer quelques motifs qui puissent appuyer notre opinion. En parcourant le texte copte de *Pistis Sophia*, nous avons trouvé une différence spécifique entre les »mystères», dont il s'agit dans cet ouvrage gnostique. D'un côté il est question des mystères **ⲉⲃⲟⲗ**, de l'autre côté des mystères **ⲉ ⲡⲥⲁ ⲛϩⲟⲩⲛ**, et puis par rapport à cette distinction même on voit par-ci par-là un mystère spécial, p. ex. le vingt-quatrième, s'indiquer par **ⲡⲙⲉϩ ϫⲟⲩⲧⲁϥⲧⲉ ⲙ ⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ϫⲓⲛ ⲡ̄ϩⲟⲩⲛ ϣⲁ ⲉⲃⲟⲗ**, c'est à dire »le vingt quatrième mystère à partir de l'intérieur jusqu'à l'extérieur». Il est donc évident, que la traduction »lequel est le vingt-quatrième mystère» ne correspond pas entièrement à la phrase copte **ⲉⲧⲉ ⲛⲧⲟϥ ⲡⲉ ⲡⲙⲉϩ ϫⲟⲩⲧⲁϥⲧⲉ ⲙ ⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲉⲃⲟⲗ**. Cette phrase signifie plutôt »lequel est justement le vingt-quatrième mystère en dehors», et pour produire une preuve ultérieure de la fidélité de notre traduction nous citerons les passages suivants et en même temps les traductions que l'au-

[1] Cfr. Schwartze qui l'a conservée dans sa traduction.

[2] P. IX.

teur a données de ces passages: 1) . . . . . пмеϩ ϫоүтаϥтє ӎ мүстнрїон ϫїн п̄ϩоүн ϣа євоλ (p. 5, 1) = ». . . . du vingt-quatrième mystère depuis l'intérieur jusqu'à l'extérieur». 2) . . . . пмеϩ ϫоүтаϥтє ӎ мүстнрїон євоλ (p. 203, 22) = ». . . . le vingt-quatrième mystère en dehors». 3) . . . . пмеϩ ϫоүтаϥтє ӎ мүстнрїон євоλ (p. 219, 24) = ». . . . le vingt-quatrième mystère extérieur» (!). En lisant la traduction que l'auteur a donnée des passages cités, on serait bien tenté de soutenir sa partie contre toute accusation d'une faute dans la traduction de *Pistis Sophia* 1, 7, et tout en plus on dirait, qu'il s'est rendu coupable d'un lapsus, mais après avoir jeté un regard sur quelques autres passages analogues, nous nous sentons malheureusement obligés à renoncer à ce jugement indulgent. Nous nous bornerons pourtant cette fois à renvoyer à la page 10 l. 7 du texte copte, où nous lisons la phrase suivante: єтє п̄тоϥ пє пмеϩϫоүтаϥтє ӎ мүстнрїон ϫїн п̄ϩоүн євоλ наї єт ϣооп . . . . La »traduction française» de ce passage s'exprime ainsi: »qui est le vingt-quatrième mystère, depuis l'intérieur de ceux qui sont . . . .» Mais si l'on soumet ici le texte copte à l'analyse sérieuse, on ne manquera pas de trouver le mot євоλ, par rapport au précedent ϫїн п̄ϩоүн, à une place tout à fait analogue à celle d'autres passages, dont nous nous sommes permis de citer quelques-uns ci-dessus. Et d'ailleurs, si nous rapprochons ce dernier passage (p. 10, 7) de celui que nous fait voir le texte copte de *Pistis Sophia* 5, 1: . . . . . . ϫїн п̄ ϩоүн ϣа євоλ наї єт ϣооп, ils ne diffèrent guère l'un de l'autre. L'un nous présente . . . . ϫїн п̄ϩоүн євоλ, l'autre ϫїн п̄ϩоүн ϣа євоλ, c'est à dire que, dans cette dernière phrase, євоλ est précédé de ϣа — sans doute pour accentuer un peu la signification. Pourtant ce qu'il y a de singulier, c'est que »la traduction française» de *Pist. Soph.* 5, 1 nous donne — du reste fort bien —: ». . . . . depuis l'intérieur jusqu'à l'extérieur, ceux qui . . .», et il est donc bien naturel, qu'on espère retrouver la même traduction exacte dans tous les passages où le texte copte nous a fourni une phrase analogue, mais malheureusement ce n'est pas ici le cas. Bien au contraire — comme nous le montre suffisamment clair la »traduction française» (p. 6, 6) — une inconséquence fatale se présente, et en quoi consiste cette inconséquence nous voudrions revenir là-dessus plus bas.

Or, pour revenir à ce que nous avons mis sur le tapis ci-dessus, nous croyons avoir réfuté la supposition d'un lapsus de la part de l'auteur. Il reste donc à admettre le second projet, c'est-à-dire que l'auteur a interprété ici le texte copte d'une manière complètement erroné.

Ibid. l. 7 »le père à la ressemblance de Colombe»: пїωт ӎ пїнє п̄ ϭроомпє (p. 1 l. 10). Pour ce qui est de cette phrase

et de la traduction — il y en a deux d'ailleurs — que l'auteur nous en présente: une fois »le père à la ressemblance de Colombe» et l'autre »le Père de la ressemblance de colombe» [1]. nous ne pouvons point accepter la signification »la ressemblance» pour le mot copte ⲡⲓⲛⲉ, bien que dans d'autres textes ce mot s'emploie très souvent au sens de »similitudo, ressemblance». Ici il est évident, que la signification »(la) forme» est à préférer, et pour appuyer cette opinion il n'est besoin que de renvoyer à la page 373, 14, où nous lisons .... ⲙ̄ ⲡⲧⲩⲡⲟⲥ ⲛ̄ ⲟⲩ ϭⲣⲟⲟⲙⲡⲉ. Pourtant dans ce passage, que la »traduction française» rend fort bien: »sous la forme d'une colombe» il s'agit de l'Esprit saint, mais cette circonstance n'influence point selon nous la traduction en tout, vu que le mot grec τύπος est justement le synonyme de ⲓⲛⲉ. D'ailleurs quant à — pour ainsi dire — la deuxième traduction de l'auteur: »le Père de la ressemblance (sic) de colombe», elle doit être effacée comme fautive à plus forte raison que le ⲙ̄ qui précède ⲡⲓⲛⲉ (p. 1, 10) — ainsi que ⲡⲧⲩⲡⲟⲥ (p. 373, 14) — doit être remplacé par ϩⲙ̄ d'accord avec la belle découverte de PIEHL [2] relative au remplacement ⲛ̄ par ϩⲛ̄ et ϩⲛ̄ par ⲛ̄ en sahidique.

Ibid. l. 12 »le chef du Plérôme». Les mots coptes, dont nous avons vu ici la traduction, se lisent selon SCHWARTZE ⲧⲕⲉⲫⲁⲗⲏ ⲙ̄ ⲡⲧⲏⲣϥ. Nous révoquons entièrement en doute la signification le »Plérôme» comme le terme correspondant à l'expression copte ⲡⲧⲏⲣϥ. Bien au contraire on doit préférer la traduction: »l'univers», ce que nous montre fort bien l'expression suivante ⲧⲁⲡⲉ ⲛ̄ ⲡⲉⲧ ϣⲟⲟⲡ ⲧⲏⲣⲟⲩ (= »la tête de tout ce qui existe»). Ces deux expressions étant évidemment correspondantes l'une à l'autre, il est difficile de comprendre la raison pour laquelle l'auteur de la »traduction française» a fait ici une distinction, du reste tout à fait étrange au sens du texte. Pourtant il faut remarquer, que la »traduction française» persiste à présenter par endroits le mot »Plérôme» = ⲡⲧⲏⲣϥ en copte, cfr p. ex. p. 2 l. 28, où nous lisons »le chef du Plérôme et même qu'il était le Plérôme». Pour ce qui est de l'esprit de suite, la »traduction» ne nous laisse rien à désirer à cet égard, mais cet esprit de suite même nous a fourni des preuves ultérieures bien propres à appuyer de plus notre opinion. En tout cas, pour ne pas gaspiller le temps, nous nous bornerons à ne citer que deux passages: 1) ϫⲉ ⲛ̄ⲧⲟϥ ⲡⲉ ⲧⲕⲉⲫⲁⲗⲏ ⲙ̄ ⲡⲧⲏⲣϥ ⲁⲩⲱ ϫⲉ ⲛ̄ⲧⲟϥ ⲡⲉ ⲡⲗⲏⲣⲱⲙⲁ ⲧⲏⲣϥ̄ (p. 4, 1) dont nous avons lu ci-dessus la traduction française, et 2) ϫⲉ ⲡⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲉⲧⲙⲙⲁⲩ ⲛ̄ⲧⲟϥ ⲡⲉⲧ ⲕⲱⲧⲉ ⲉ ⲛⲓ (sic) ⲡⲧⲏⲣϥ̄ (p. 4, 4) = »C'est ce mystère qui entoure ces

[1] Cfr la note au bas de la page 1.
[2] *Sphinx*, V, II p. 89—92.

Plérômes» (p. 2 l. 30). Tout d'abord quant à la phrase première, il nous semble d'après le texte copte qu'il existe une certaine différence entre les mots ⲧⲕⲉⲫⲁⲗⲏ ⲙ̄ ⲡⲧⲏⲣϥ̄ et ⲡⲗⲏⲣⲱⲙⲁ ⲧⲏⲣϥ̄. Il s'agit, on le sait, du vingt-quatrième mystère et de sa nature qui se définit ici par trois qualifications: a) ⲡϫⲱⲕ ⲛ̄ ⲛ̄ ϫⲱⲕ ⲧⲏⲣⲟⲩ. b) ⲧⲕⲉⲫⲁⲗⲏ ⲙ̄ⲡⲧⲏⲣϥ̄. c) ⲡⲗⲏⲣⲱⲙⲁ ⲧⲏⲣϥ̄, c'est-à-dire: a) la perfection de toutes les perfections. b) la tête (»le chef») de l'univers et c) la plénitude entière (= . . . . qui renferme en lui-même toutes les perfections). S'il s'agissait de revoir d'une manière approfondie, en s'appuyant sur le débrouillement fait ci-dessus, la »traduction française» relative à ce passage, il en résulterait, que l'auteur a égalé simplement les qualifications ⲧⲕⲉⲫⲁⲗⲏ ⲙ̄ⲡⲧⲏⲣϥ̄ et ⲡⲗⲏⲣⲱⲙⲁ ⲧⲏⲣϥ̄ en les traduisant par »le chef du Plérôme» et »même . . . . le Plérôme». Comme il est difficile sans doute d'alléguer une raison réelle de cette explication de l'auteur, nous nous sentons obligés d'admettre, que nous n'avons point réussi à comprendre, comment il a pu faire abstraction complète de la traduction de M. Schwartze: ». . . . atque istud esse κεφαλην universi, atque istud esse πληρωμα omne» — traduction qui correspond fort bien au sens du texte. — Puis, pour ce qui est de la deuxième phrase . . . . ⲡⲉⲧⲕⲱⲧⲉ ⲉ ⲛⲓ ⲡⲧⲏⲣϥ (sic) et la traduction française: »C'est ce mystère qui entoure ces Plérômes», il ne peut y avoir qu'une opinion sur cette traduction, à savoir qu'elle est absolument fautive. ⲛⲓ ⲡⲧⲏⲣϥ — nous voudrions plutôt, d'accord avec M. Schwartze, lire ⲛⲁⲡⲧⲏⲣϥ — n'admet point la signification: »ces Plérômes», pour ne pas souligner plus spécialement la signification »ces» de ⲛⲁ (ⲛⲓ) — une faute très grave et qui d'ailleurs ne devrait pas figurer dans une traduction qui prétend à être scientifique. Et, pour éviter de pareilles fautes et obtenir en même temps une traduction exacte de ce passage, l'auteur n'aurait eu qu'à remonter à la traduction latine de M. Schwartze qui porte fort bien: »μυστηριον illud ipsum circumdat (aut explorat) universa». (sic)

Ibid. l. 12 »la tête de tout ce qui existe, car Jésus leur avait dit». Si l'on rapproche ce passage du texte copte, on trouvera, que l'auteur y a sauté une phrase, comme nous l'avons fait entrevoir en passant ci-dessus. La phrase en question se lit ⲁⲩⲱ ⲡⲉⲩⲙⲉⲉⲩⲉ ⲡⲉ ϫⲉ ⲛ̄ⲧⲟϥ ⲡⲉ ⲡϫⲱⲕ ⲛ̄ ⲛ̄ ϫⲱⲕ ⲧⲏⲣⲟⲩ. Donc à intercaler entre »ce qui existe» et »car Jésus . . .» les mots suivants: »et ils pensaient, qu'il était justement la perfection de toutes les perfections».

Ibid. l. 14 »les cinq Gouffres». Pour ce qui est de cette traduction qui veut correspondre aux mots ⲡϯⲟⲩ ⲛ̄ ⲭⲁⲣⲁⲅⲙⲏ du texte copte, nous ne pouvons point approuver la signification »Gouffre» pour ⲭⲁⲣⲁⲅⲙⲏ qui se lit par-ci par-la dans cet ouvrage

gnostique. Le mot en question étant, on le sait, emprunté au grec, il faut renvoyer aux dictionnaires de ce langage pour obtenir une signification exacte. Selon nous, on doit traduire **ⲡⳁⲟⲩ ⲛ̄ ⲭⲁⲣⲁⲅⲙⲏ** par »les cinq caractères», et si nous allions nous permettre de donner des raisons pour notre opinion, elles se réduiraient à une seule, à savoir que l'idée gnostique, exprimée par **ⲡⳁⲟⲩ ⲛ̄ ⲭⲁⲣⲁⲅⲙⲏ**, se rapporte certainement aux cinq caractères qui forment ensemble le mot **ⲥⲱⲧⲏⲣ** (σωτήρ).

Ibid. l. 16 »toute l'émanation de tous les lieux»: **ⲡⲥⲱⲣ ⲉⲃⲟⲗ ⲧⲏⲣϥ̄ ⲛ̄ ⲛ̄ ⲧⲟⲡⲟⲥ ⲧⲏⲣⲟⲩ** (p. 2 l. 3). Nous ne sommes pas entièrement d'accord avec la »traduction française» relative à ce passage. Nous préférerions ici la traduction: »la distribution de tous les lieux», vu que la signification fréquente de **ⲥⲱⲣ ⲉⲃⲟⲗ** est, on le sait, *distribuer, disperser, repandre,* cfr p. ex. **ⲟⲩⲟϩ ⲁϥⲥⲱⲣ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̀ϫⲉ ⲡⲓⲗⲁⲟⲥ ϧⲉⲛ ⲭⲏⲙⲓ ⲧⲏⲣϥ** = »et le peuple se répandit dans toute l'Égypte» (*Exod.* V, 12). Puis, nous sommes frappés de rencontrer un peu après ce passage les mots suivants: ». . . . toute la dispersion des émanations du Trésor» (p. 2 l. 7) comme la traduction française du copte: . . . **ⲡⲥⲱⲣ ⲉⲃⲟⲗ ⲧⲏⲣϥ̄ ⲛ̄ ⲛⲉ ⲡⲣⲟⲃⲟⲗⲟⲟⲩⲉ ⲙ̄ ⲛⲉ ⲑⲏⲥⲁⲩⲣⲟⲥ** (p. 2 l. 17). Si l'on s'est donné la peine de comparer ces deux passages l'une à l'autre, on aura trouvé, que la même expression **ⲡⲥⲱⲣ ⲉⲃⲟⲗ ⲧⲏⲣϥ** est traduite une fois par »toute l'émanation» et l'autre par »toute la dispersion», N'est-ce pas là une inconséquence qui vous fasse douter partout de l'exactitude de la traduction de l'auteur? Mais, pour lui faire droit, il faut relever comme une circonstance atténuante, que la signification un peu étrange de **ⲡⲣⲟⲃⲟⲗⲟⲟⲩⲉ** a sans doute causé cette variation. La »traduction française» a traduit parfois ce mot simplement par »émanations» (cfr p. ex p. 2 l. 7; p. 10 l. 3 etc.); autant que nous savons, le mot **ⲡⲣⲟⲃⲟⲗⲟⲟⲩⲉ** ou **ⲡⲣⲟⲃⲟⲩⲗⲟⲟⲩⲉ** (p. 18 l. 15) ne peut point admettre cette signification, mais doit plutôt se traduire »défenses, sauvegardes». Donc l'expression **ⲡⲥⲱⲣ ⲉⲃⲟⲗ ⲧⲏⲣϥ̄ ⲛ̄ ⲛⲉ ⲡⲣⲟⲃⲟⲗⲟⲟⲩⲉ ⲙ̄ ⲛⲉ ⲑⲏⲥⲁⲩⲣⲟⲥ** = »la distribution des sauvegardes du trésor». Enfin nous voudrions signaler au sujet de la signification de **ⲥⲱⲣ ⲉⲃⲟⲗ** encore deux passages, à savoir 1) »à la manière qu'ils se sont émanés (p. 2 l. 1), cfr **ⲛ̄ ⲑⲉ ⲉⲧ ⲟⲩⲥⲏⲣ ⲉⲃⲟⲗ ⲙ̄ⲙⲟⲥ** (p. 2 l. 7) et 2) ». . . selon qu'elles étaient émanées» (*ibid.* l. 8), cfr le texte copte: . . . . **ⲛ̄ ⲑⲉ ⲉⲧ ⲟⲩⲥⲏⲣ ⲉⲃⲟⲗ ⲙ̄ⲙⲟⲥ** (p. 2 l. 18). Celui qui veut apporter ici du soin à l'intelligence du texte copte, se verra sans doute forcé de reconnaître, que la traduction . . . . »sont distribuées (dispersées)» est à préférer à celle que l'auteur y a donnée.

P. 2 l. 10—11 »les gardiens qui sont près de chacune (des portes) du trésor de lumière». Le texte copte étant ici très suspecte et à peu près impossible à traduire »en le suivant

pas à pas», on doit être fort redevable à l'auteur de ce qu'il a essayé sérieusement de donner une explication exacte de ce passage obscure en intercalant entre paranthèses dans sa traduction les mots» des portes». Bien que nous soyons les premiers à reconnaître le mérite de cette tentative, nous sommes pourtant plus portés à accepter une autre explication que celle que l'auteur y a présentée. Le texte copte dont il s'agit ici s'exprime ainsi: ϫⲉ ⲛⲓⲙ ⲙ̅ⲫⲩⲗⲁⲝ ⲡⲉⲧ ϩⲓⲣⲛ̅ ⲧⲟⲩⲉⲓ ⲧⲟⲩⲉⲓ ⲧⲟⲩⲉⲓ ⲙ̅ ⲡⲉ ⲑⲏⲥⲁⲩⲣⲟⲥ ⲙ̅ⲡⲟⲩⲟⲉⲓⲛ (p. 2 l. 21—22). L'éditeur du texte de la »Pistis Sophia», M. SCHWARTZE, semble pour sa part opiner à ce que le mot ⲧⲟⲩⲉⲓ doit être effacé comme fautif (cfr la note au bas de la page 2: »Eadem manus expunxisse videtur») et entièrement d'accord avec cette opinion il a traduit le passage en question par» quisnam φυλαξ sit iuxta unam quamque θησαυρου lucis», mais cette manière de procéder laisse toujours beaucoup à désirer. Si l'on soumet ici le texte copte à un examen approfondi et si l'on cherche en même temps à en retenir le sens, on obtiendra sans doute une explication tout à fait utile pour l'éclaircissement de la phrase citée ci-dessus. A en juger par la suite grammaticale des mots, ainsi que, plus spécialement, par la ressemblance frappante entre les mots ⲧⲟⲩⲉⲓ ⲧⲟⲩⲉⲓ et le substantif auquel on s'attend, il serait très facile de comprendre la raison pour laquelle le scribe copte s'y est rendu coupable d'un manque d'attention. Au commencement il a eu, selon nous, l'intention d'écrire une phrase ainsi formulée: ⲛⲓⲙ ⲙ̅ ⲫⲩⲗⲁⲝ ⲡⲉⲧ ϩⲓⲣⲛ̅ ⲧⲟⲩⲉⲓ ⲧⲟⲩⲉⲓ ⲛ̅ ⲧⲟⲉ (ⲧⲟ) ⲙ̅ ⲡⲉ ⲑⲏⲥⲁⲩⲣⲟⲥ, mais, par la ressemblance — du reste trés grande — entre le mot ⲧⲟⲉ et les deux précédents, il s'est induit lui-même d'écrire encore une fois ⲧⲟⲩⲉⲓ, et puis, lorsqu'il a découvert, à ce qu'il paraît, son erreur, il a voulu l'effacer, en omettant entièrement d'intercaler à sa place le mot qu'exige la phrase pour être complète. — Pour ce qui est de l'éclaircissement que nous avons cherché à donner ci-dessus, nous sommes bien portés à croire, qu'il est parfaitement fondé, à plus forte raison que les mots ⲛ̅ ⲧⲟⲉ (ⲧⲟ) que nous avons proposés pour ⲧⲟⲩⲉⲓ, s'accommodent fort bien avec le sens du texte. La traduction de la phrase en question doit par conséquent s'exprimer ainsi: »quel est le gardien près de chaque partie (section) particulière du trésor de la lumière».

Ibid. l. 14 »en quel lieu se trouvent les cinq arbres». Cette traduction de *Pist. Soph.* 3, 4: ϫⲉ ⲉⲣⲉ ⲡϯⲟⲩ ⲛ̅ ϣⲏⲛ ⲥⲏⲣ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ̅ ⲁϣ ⲛ̅ ⲧⲟⲡⲟⲥ nous fournit l'occasion de renvoyer à un passage analogue un peu plus haut dans le texte copte, à savoir ⲙ̅ ⲡⲧⲟⲡⲟⲥ ⲙ̅ ⲡϣⲟⲙⲛ̅ⲧ ⲛ̅ ϩⲁⲙⲏⲛ ϫⲉ ⲉⲩⲥⲏⲣ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̅ ⲁϣ ⲛ̅ ⲧⲟⲡⲟⲥ (p. 3, 2) dont la »traduction française» se lit fort bien: ».... les lieux des trois Amen, en quels lieux ils sont dispersés». En

comparant ces deux passages l'un à l'autre, il en ressort, que la même expression, снр єⲃоⲗ, est traduite une fois par »(sont dispersés» et l'autre par »(se) trouvent», ou en d'autres termes que d'un côté l'auteur a suivi le texte copte d'une manière très fidèle — en traduisant єтснр єⲃоⲗ par »sont dispersés» — mais de l'autre il s'est malheureusement éloigné un peu de cette traduction exacte en nous fournissant, en ce qui concerne l'expression analogue єрє . . . снр єⲃоⲗ, une explication tout à fait étrangère à la précédente. Ce fait nous porte irrésistiblement à demander le pourquoi de l'inconséquence mentionnée. A en juger par d'autres passages, on aurait tout lieu de croire, que l'auteur a voulu introduire par l'échange des significations citées un peu de variation dans sa traduction ou, pour tout dire, rendre sa phrase plus élégante; mais bien qu'on puisse alléguer beaucoup pour la défense de cette manière de procéder, elle nous semble pourtant tout à fait inutile pour une traduction sérieuse ou sérieusement faite de *Pistis Sophia*. Pour notre part, nous voudrions traduire le passage cité: ϫє єрє пϯоѵ п̄ шнн снр єⲃоⲗ ϩп ⲁш п̄ топос par: »en quel lieu les cinq arbres sont dispersés» — traduction qui se rapproche de celle que nous donne M. SCHWARTZE.

Ibid. l. 17 »ou de quel lieu on les a amenés». Nous devons reconnaître à regret, que nous n'avons point réussi à comprendre ce passage cité de la »traduction française», autant qu'il prétend à être la traduction exacte de la phrase suivante: н п̄тⲁѵп̄тоѵ ϩп ⲁш п̄ топос (p. 3, 9). Si l'on se donnait la peine de faire l'examen sérieux des phrases citées ci-avant et en même temps de leur rapport l'une à l'autre, il en résultera sans doute, que l'expression française »de quel lieu» ne s'accommode pas bien à son équivalent copte ϩп ⲁш п̄ топос, vu que la préposition ϩп — d'un usage très fréquent dans des textes coptes — n'admet pas d'ordinaire la signification »de», à moins qu'elle ne soit précédée d'un єⲃоⲗ, ou qu'elle remplace simplement, comme il arrive parfois, la préposition composée єⲃоⲗ ϩп. Mais comme le texte copte relatif au passage mentionné ne nous a fait voir que la préposition simple ϩп et que d'ailleurs le sens du texte n'autorise point ici l'équation ϩп = єⲃоⲗ ϩп, il ne nous reste plus qu'à supposer, que l'auteur de la »traduction française» a mal compris le texte copte pour ce qui est de ce passage. Et la même erreur se répète malheureusement un peu plus bas, cfr l. 19, 20, où nous lisons: 1) »de quel lieu on l'avait amenée» et 2) »de quel lieu on les avait amenés», c'est-à-dire la même traduction erronée de l'expression copte ϩп ⲁш п̄ топос. S'il est question avec cette tentative d'appréciation de la »traduction française» relative aux passages mentionnés de fournir une traduction plus exacte, nous nous bornerons à citer la phrase:

ⲙ̄ ⲛ̄ⲧⲁⲩⲛ̄ⲧⲟⲩ ϩⲛ̄ ⲁϣ ⲛ̄ ⲧⲟⲡⲟⲥ (p. 3, 9) en la formulant ainsi: »en quel lieu ils sont apportés», c'est-à-dire: »en quel lieu ils sont placés».

Ibid. l. 35 »Nous sommes heureux, nous, plus que tous les hommes .... »Ce passage de la »traduction française» nous montre d'une manière incontestable, combien il est facile de se tromper sur le sens d'un texte copte et de plus comme il est malavisé pour une traduction sérieuse de suivre le texte en question mot à mot sans se rendre compte de la suite grammaticale des mots qui composent une phrase. Il s'agit donc ici de l'expression copte ⲁⲛⲟⲛ ϩⲉⲛ ⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲟⲥ ⲁⲛⲟⲛ etc. (p. 4, 14) et d'une analyse de cette phrase, de sorte qu'on puisse obtenir une traduction qui corresponde entièrement au sens du texte. Celui qui a consacré ses forces à l'étude sérieuse de la langue copte et qui a parcouru ainsi divers textes a sans doute trouvé parfois des phrases qui relatives à leur construction harmonisent tout à fait avec celle qui se lit dans *Pistis Sophia* 4, 14. Pour notre part nous voudrions citer comme exemples typiques de cela quelques passages empruntés à »Der Pentateuch Koptisch» par P. DE LAGARDE. Voici ces passages: 1) ⲁ̀ⲛⲟⲕ ⲧϣⲉⲣⲓ ⲙ̀ⲃⲁⲑⲟⲩⲏ̀ⲗ ⲁ̀ⲛⲟⲕ, *Gen.* XXIV, 24. 2) ⲛ̀ⲑⲟⲕ ⲟⲩ ⲉ̀ⲃⲟⲗϧⲉⲛ ⲡⲁⲕⲁⲥ ⲛ̀ⲑⲟⲕ, *Gen.* XXIX, 14. 3) ⲁ̀ⲛⲟⲛ ⲇⲉ ⲁ̀ⲛⲟⲛ ⲟⲩ, Exod. XVI, 8. Pour ce qui est des exemples cités par rapport au passage mentionné ci-avant de *Pist. Soph.*, il n'existe aucune différence. La même construction se présente: tout d'abord un pronom personnelle qui prend la place du sujet; puis le complément et enfin encore un pronom de la même catégorie, le tout formant une proposition nominale. Si l'on veut analyser une phrase ainsi formée, on trouvera en la comparant à des passages analogues, que le second des deux pronoms personels remplace la copule fréquente ⲡⲉ (resp. ⲛⲉ)[1], et pour fournir une preuve ultérieure de ce remplacement nous citerons de préférence deux passages analogues, dont l'un présente la copule ⲡⲉ, l'autre un pronom personel dans la même fonction: 1) ⲛ̀ⲑⲟⲕ ⲡⲉ ⲡⲁϣⲏⲣⲓ, *Gen.* XXVII, 24. 2) ⲁ̀ⲛⲟⲕ ⲧϣⲉⲣⲓ ... ⲁ̀ⲛⲟⲕ, *ibid.* XXIV, 24. Ce que nous venons de dire, doit suffire pour montrer, que la »traduction française» relative au passage »nous sommes heureux, nous» laisse beaucoup à désirer. Il faut pour être exacte effacer le dernier »nous» et traduire simplement »nous sommes heureux plus que etc.» Du reste, un peu plus loin dans la »traduction française», à savoir p. 6 l. 32, nous avons vu encore un passage qui malheureusement semble renfermer une faute du même genre. Nous lisons ici ».... moi aussi, je ne suis pas de ce monde (sic)», mais à en juger par le texte copte qui selon SCHWARTZE s'exprime ainsi: .... ⲁⲛⲟⲕ ⲁⲛⲅ ⲟⲩ etc. (p. 11, 19), les mots »moi aussi» doivent être effacés comme fautifs.

[1] Cfr STERN, *Kopt. Gr.* § 304.

P. 3 *l. 7* »elle est sortie du dernier mystère, c'est-à-dire du vingt-quatrième mystère . . .». Par rapport au texte copte qui se lit ici: ⲛ̄ⲧⲁⲥⲉⲓ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲙ̄ ⲫⲁⲉ ⲙ̄ ⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲉⲧⲉ ⲛ̄ⲧⲟϥ ⲡⲉ ⲡⲙⲉϩ ϫⲟⲩⲧⲁϥⲧⲉ (p. 4, 25) nous préférerions une traduction un peu différente se rapprochant en tout cas plus à l'expression mentionnée. Voici cette traduction: »elle est sortie du dernier mystère, lequel est justement le vingt-quatrième mystère», et pour appuyer de plus la modification proposée relative à ce passage, nous nous permettrons de renvoyer à la page 1 l. 7 du texte copte: ⲉⲧⲉ ⲛⲧⲟϥ ⲡⲉ ⲡⲙⲉϩ ϫⲟⲩⲧⲁϥⲧⲉ ⲙ̄ ⲙⲩⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ et de rappeler en même temps — sans faire de réflexions — la »traduction française»: »lequel est le vingt-quatrième . . . .» (p. 1 l. 5).

Ibid. l. 11—13 »alors qu'il était assis . . . ., et il était lumineux . . ., et les disciples ne voyaient pas . . . .» Nous ne sommes pas entièrement d'accord avec la »traduction française» relative à ce passage. C'est après avoir jeté un regard sur le texte copte (p. 5 l. 5—11) que nous sommes portés à croire, qu'ici encore l'auteur a mal interprété le sens du texte, et nous voudrions alléguer pour raison de notre supposition ce fait que les deux expressions coptes ⲡⲉ ⲁϥⲣ̄ⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲡⲉ ⲉⲙⲁϣⲟ ⲉⲙⲁϣⲟ et ⲁⲩⲱ ⲉⲛⲉ ⲙ̄ⲡⲉ ⲙ̄ⲙⲁⲑⲏⲧⲏⲥ ⲛⲁⲩ se traduisent dans la »traduction française» l'une par »il était lumineux grandement, grandement» et l'autre par »et les disciples ne voyaient pas Jésus . . . .» — traductions étranges du reste — tandis que le texte copte nous donne d'une manière incontestable le temps plus-que-parfait, mais pas du tout l'imparfait, comme la »traduction française» semble poser en fait, Ce qu'il y a de certain, c'est qu'il faut modifier ici la traduction de l'auteur relative aux dites passages, mais comme il serait sans doute difficile d'introduire les modifications que nous voudrions proposer sans détruire le sens, nous préférons donner une explication tout à fait nouvelle du texte à partir de ⲛ̄ⲧⲟⲥ ⲇⲉ ⲧϭⲟⲙ (p. 5 l. 3) jusqu'à . . . . ⲛ̄ⲟⲩⲟⲉⲓⲛ ⲉⲛⲉϥϣⲟⲟⲛ ⲛ̄ϩⲏⲧϥ (l. 11) en traduisant ce passage par: »mais cette source de lumière descendit elle-même sur Jésus et elle l'entoura tout entier, pendant qu'il était assis éloigné de ses disciples. Et alors il avait resplendi éminemment, de sorte qu'il n'y eût de mesure à la lumière où il était, mais (ⲁⲩⲱ) les disciples n'avaient point vu Jésus à cause de (ⲉⲃⲟⲗ ⲙ̄ = ⲉⲃⲟⲗ ϩⲙ̄) la grande lumière où il se trouvait ou qu'il était, car leurs yeux avaient été aveuglés par la grande lumière où il se trouvait». — Avant de quitter ce passage et la traduction que nous avons cherché à en donner, nous voudrions signaler encore un endroit dans la »traduction française» qui peut intéresser. C'est donc plus spécialement l'expression »en dehors de la grande lumière» (p. 3 l. 13—14) et son équivalent copte ⲉⲃⲟⲗ ⲙ̄ ⲡⲛⲟϭ ⲛ̄ ⲟⲩⲟⲉⲓⲛ (p. 5, 8). Autant que nous savons, la préposition composée ⲉⲃⲟⲗ ⲙ̄ (ⲛ̄), variante

fréquente de ⲉⲃⲟⲗ ϩⲙ̄ (ϩⲛ̄), n'admet jamais la signification »en dehors», et il est d'autant plus singulier de rencontrer ici cette signification du mot en question, que la »traduction française» un peu plus loin (l. 15) dans la même page donne fort bien »par la grande lumière» pour ⲉⲃⲟⲗ ⲙ̄ ⲡⲛⲟϭ ⲛ̄ ⲟⲩⲟⲉⲓⲛ. Donc deux traductions différentes l'une à l'autre de la même préposition qui d'ailleurs prend la même place dans les deux phrases! A quoi sert cette inconséquence?

Ibid. l. 19 »à l'infini». Pour ce qui est de cette traduction qui correspond à l'expression copte ⲧⲙ̄ ⲡⲥⲟⲡ, il ne souffre pas de doute, qu'elle ne s'accommode fort bien avec le sens du texte, mais toujours est-il que nous l'avons signalée dans nos remarques, parce que l'auteur a joint à ce passage une note qui nous semble très suspecte. Nous nous permettrons de citer ici cette note qui se lit au bas de la page 3: »Mot à mot: plus élus que l'autre point de fois. On pourrait peut-être trouver le texte fautif, le traduire trois cent quarante fois. Ce qu'il y a de certain, c'est que la phrase n'est pas copte, et qu'elle ne le serait pas davantage avec la seconde traduction. Comme l'œuvre que je traduis est elle-même traduite du grec, c'est ce qui me porte à préférer la première manière de traduire». — Après avoir revu la note citée ci-avant, nous devons reconnaître à regret, que nous n'avons pas bien compris ce qu'à la rigueur elle a de commun avec ce dont il doit s'agir ici, à savoir l'explication sérieuse de l'expression ⲧⲙ̄ ⲡⲥⲟⲡ. C'est que la manière de procéder de l'auteur laisse ici, selon nous, beaucoup à désirer et pour éclaircir encore ce jugement nous n'avons qu'à attirer l'attention sur deux points relatifs à la dite note. La première remarque s'applique à la supposition de l'auteur, que le texte pourrait être regardé comme fautif et qu'il serait en ce cas à traduire par »trois cent quarante fois», c'est à dire que ⲧⲙ̄ ⲡⲥⲟⲡ devrait se lire ⲧ̄ ⲙ̄ ⲛ̄ⲥⲟⲡ, mais cette supposition qui du reste n'a rien d'attrayant en elle-même échoue parfaitement contre deux circonstances importantes que l'auteur ne semble pas avoir considérées. a) Le dialecte sahidique ne se sert pas régulièrement des lettres surmontées d'un trait pour représenter les nombres. b) L'expression ⲧⲙ̄ ⲡⲥⲟⲡ est trop fréquente dans la *Pist. Soph.* — cfr p. ex. p. 5, 17; 7, 21, 23; 8, 4; 201, 10 — pour qu'on puisse avoir droit de prétendre, qu'à l'égard de ce mot le scribe copte se serait rendu coupable d'une erreur d'écriture ou de traduction. Supposé même qu'il ait mal compris une fois le texte à traduire et qu'à cause de cela même — par la traduction ⲧⲙ̄ ⲡⲥⲟⲡ — qu'il ait rendu le texte »fautif», il est toutefois peu probable, que la même »faute» se soit répétée encore dans les autres passages où se présente la même expression. — La deuxième remarque regarde la conclusion de l'auteur: »ce qu'il y a

de certain, c'est que la phrase n'est pas copte, et qu'elle ne le serait pas davantage avec la seconde traduction». Pour ce qui est de cette conclusion, nous devons dire à regret, que, selon nous, elle est à tout prendre fautive, comme on le verra sans doute après s'être rendu compte de quelques points de vue que nous allons faire ressortir ci-dessous. La phrase copte dont il s'agit ici s'exprime ainsi: ⲉⲣⲉ ⲟⲩⲁ ⲥⲟⲧⲡϥ ⲉⲟⲩⲁ ⲧⲙ ⲡⲥⲟⲡ et doit se traduire par: »l'un élisant lui-même plus que l'autre à l'infini», c'est-à-dire: »l'un se trouvant (croyant) être plus à l'autre à l'infini». Cependant à en juger par l'écriture ⲥⲟⲧⲡϥ, dont M. SCHWARTZE dit: »litera ϥ puncto notata et transfixa», il faudrait peut-être effacer simplement la lettre ϥ et par conséquent modifier le passage en question à ⲉⲣⲉ ⲟⲩⲁ ⲥⲟⲧⲡ ⲉ ⲟⲩⲁ ⲧⲙ ⲡⲥⲟⲡ = »l'un étant supérieur à l'autre à l'infini». Cela fait, nous avons obtenu une phrase qui s'accommode au mieux avec d'autres passages analogues qui se trouvent dans la *Pist. Soph.* à savoir ⲛⲉⲣⲉ ⲟⲩⲉⲓ ⲟⲩⲟⲧⲃ̄ ⲉ ⲟⲩⲉⲓ ⲡⲉ ⲧⲙ ⲡⲥⲟⲡ (p. 7 l. 22—23); ⲉⲣⲉ ϩⲟïⲛⲉ ⲟⲩⲟⲓ ⲉ ϩⲟïⲛⲉ ⲧⲙ ⲡⲥⲟⲡ (p. 8 l. 4) et ⲉⲩ ⲛ̄ ⲟⲩⲁ ⲟ ⲛ̄ ⲛⲟϭ ⲉ ⲟⲩⲁ ⲧⲙ ⲡⲥⲟⲡ (p. 201 l. 10). Ainsi nous osons émettre comme notre avis, que ces phrases n'offrent rien qui puisse faire naître des soupçons sur leur authenticité, bien qu'il soit vrai, qu'elles renferment toutes une expression moins fréquente dans les textes, à savoir ⲧⲙ ⲡⲥⲟⲡ. Mais cette expression doit elle-même — si nous ne nous trompons trop — être considérée comme bien copte, parce que la littérature copte nous fournit parfois des formes composées avec la particule négative ⲧⲙ (cfr), p. ex. ⲡⲧⲙⲱⲡ ⲙ̄ⲡ ⲡⲣⲱⲙⲉ[1]. Selon nous, il faut donc considérer cette particule ⲧⲙ — proprement le *stat. constr.* du verbe ⲧⲱⲙ, obturare, claudere[2] — comme un préfixe qui forme des mots composés et spécialement des adjectifs privatifs — quelquefois substantivés à l'article défini — et des adverbes de la même catégorie, et il en résultera donc, qu'à certains égards le préfixe ⲧⲙ- doit être égalé au préfixe ⲁⲧ-, bien que ⲧⲙ- soit d'un usage moins fréquent dans les textes coptes.

Or, en résumé, nous voudrions proposer à introduire au lexique copte le mot ⲧⲙ ⲡⲥⲟⲡ = *à l'infini, sans fin,* mot composé de ⲧⲙ + ⲥⲟⲡ et formé, selon toute probabilité, par suite d'effets d'analogie fausse avec les compositions fréquentes, qui se forment par le préfixe ⲁⲧ-.

Ibid. l. 20 »qui partait depuis le sol de la terre jusqu'aux cieux». Nous voudrions modifier un peu cette traduction qui veut correspondre à la phrase: ⲡⲉϥϫⲓ ϫⲓⲛ ⲡⲉⲥⲏⲧ ⲙ̄ ⲡⲕⲁϩ ϣⲁ

[1] Cfr aussi STERN, Kopt. Gr. § 468.
[2] PEYRON, *Lex.* p. 241.

ϩⲣⲁⲓ̈ ⲉ ⲙ ⲡⲏⲩⲉ (p. 5 l. 19). Il est évident, que dans cette phrase copte les expressions ϫⲓⲛ ⲡⲉⲥⲏⲧ ⲙ ⲡⲕⲁϩ et ϣⲁ ϩⲣⲁⲓ̈ ⲉ ⲙ ⲡⲏⲩⲉ doivent correspondre l'une à l'autre. Ainsi il résulte, que la préposition composée ϣⲁ ϩⲣⲁⲓ̈ ⲉ, = jusqu'à, est à opposer à ϫⲓⲛ ⲡⲉⲥⲏⲧ, qui prend donc lui-même le rôle d'une préposition signifiant »d'en bas». De pareilles compositions formées de ⲉⲥⲏⲧ précedé de l'article defini et d'une préposition simple sont du reste d'un usage très fréquent dans les textes coptes; nous nous permettrons de citer en passant quelques preuves ultérieures empruntées aux textes bohairiques: 1) ⲥⲁⲡⲉⲥⲏⲧ ⲙ̀ⲡⲓⲧⲱⲟⲩ = au dessous de la montagne, *Exod.* XXXII, 19; 2) ⲥⲁⲡⲉⲥⲏⲧ ⲙ̀ⲙⲱⲟⲩ = au dessous d'eux, *Num.* XVI, 31. Par conséquent nous nous sentons obligés de donner une traduction nouvelle du passage mentionné (p. 5 l. 18—19) et nous voudrions la formuler ainsi: »il (l'éclat de lumière incommensurable) s'étendait (d'en bas) de la terre jusqu'aux cieux». — Au sujet de ce que nous venons de dire, nous croyons nécessaire de renvoyer à un autre endroit dans la »traduction française», à savoir p. 3 l. 18, où se lit la phrase suivante: ».... depuis le sol jusqu'au ciel, cfr ϫⲓⲛ ⲙ ⲡⲉⲥⲏⲧ ⲉⲧⲡⲉ (p. 5 l. 16—17), pour revoir là aussi la traduction. Entièrement d'accord avec l'explication que nous avons faite ci-avant il faut plutôt traduire ici: »d'en bas en haut».

Ibid. l. 24 »alors Jésus monta ou vola dans l'air». Pour ce qui est de cette phrase, correspondant du reste fort bien au texte copte: ⲧⲟⲧⲉ ⲁ ⲓ̅ⲥ̅ ⲧⲟⲓ̈ⲗⲉ ⲏ ⲁϥϩⲱⲗ ⲉⲡϫⲓⲥⲉ (p. 6 l. 3), bien qu'on puisse protester contre la signification »dans l'air» pour ⲉ ⲡϫⲓⲥⲉ en préférant la traduction de M. Schwartze »in altitudinem», on doit sans doute rester redevable à l'auteur de ce qu'il a su donner une explication acceptable du mot très suspect ⲧⲟⲓ̈ⲗⲉ en le traduisant par »monter», mais toujours est-il qu'on eût souhaité, de trouver exposées les raisons pour lesquelles l'auteur a choisi la signification »monter» pour ce verbe. Ce mot étant, autant que nous savons, un ἅπαξ λεγόμενον dans la littérature copte, on se demanderait à juste titre, s'il est simplement à trouver fautif, ou s'il pourrait se justifier, soit comme la forme dénaturée d'un verbe grec, soit comme une réminiscence de la langue ancienne. Pour notre part, nous préférerions la deuxième altérnative. Ainsi nous soulevons la question, s'il sera possible de tirer de la langue ancienne un mot qui puisse être l'équivalent de ⲧⲟⲓ̈ⲗⲉ. Tout d'abord, nous sommes bien portés à croire, que l'initiale ⲧ est simplement fautive et qu'elle s'est glissée dans le texte par suite d'une erreur d'écriture causée sans doute par le précédent ⲧⲟⲧⲉ qui présente aussi la même initiale. Or, nous avons obtenu un verbe ⲟⲓ̈ⲗⲉ qui, selon nous, se rapporte à un verbe fréquent dans les textes hiéroglyphiques,

à savoir [hieroglyphs] âr = *monter*, *monter* en *haut*[1], cfr [hieroglyphs]: οειλε, οιλι = *aries*. Il en résultera donc, que οιλε: [hieroglyphs] doit être considéré comme le verbe radical, d'où les formes ⲁⲗⲉ ⲁⲗⲏⲓ sont dérivées.

Ibid. l. 28 »le jour où s'achevait le mois de Tôbé». Nous ne pouvons point partager cette traduction, vu que le texte copte s'exprime ainsi: ⲡⲉ ϩⲟⲟⲩ ⲉ ϣⲁϥϫⲱⲕ ⲛ̄ ϩⲏⲧϥ ⲙ ⲡⲉⲃⲟⲧ ⲛ̄ ⲧⲱⲃⲉ (p. 6 l. 9). Par rapport à la teneur de la »traduction française» on s'attend, d'après les règles de la grammaire copte[2], à une phrase copte ainsi formulée ⲡⲉ ϩⲟⲟⲩ ⲉϣⲁϥϫⲱⲕ ⲛ̄ϩⲏⲧϥ ⲛ̄ϭⲓ ⲡⲉⲃⲟⲧ ⲛ̄ ⲧⲱⲃⲉ. Ainsi il est évident, qu'on doit modifier un peu la traduction de l'auteur et traduire le passage en question: »le jour où elle (la lune) fut pleine au mois de Tôbé. Cfr d'ailleurs . . . . ⲙ ⲡⲉⲃⲟⲧ ⲛ̄ ⲧⲱⲃⲉ ⲉⲧⲉ ⲛ̄ⲧⲟϥ ⲡⲉ ⲡⲉ ϩⲟⲟⲩ ⲉϣⲁⲣⲉ ⲡⲟⲟϩ ϫⲱⲕ ⲛ̄ ϩⲏⲧϥ . . . (p. 4 l. 20). (A suivre).

Upsala, décembre 1904.

Ernst Andersson

---

[1] Brugsch, *WB.* I p. 204.

[2] Stern, *Kopt. Gr.* § 482: "Steht das nominale subject des conjugierten satzes nach, so muss es als solches durch die partikel des nominativs ⲛ̄ϫⲉ : ⲛ̄ϭⲓ . . . . bezeichnet werden".



†

August Röhss.

Dans un numéro précédent du »Sphinx» nous avons fait annoncer aux lecteurs avec un sentiment de profonde tristesse la mort du Professeur K. Piehl, l'illustre fondateur du journal le »Sphinx» et en même temps consacré quelques lignes au souvenir du grand savant suédois qui après une carrière brillante mourut, on le sait, le 9 août 1904 à Sigtuna près d'Upsal. Encore une fois nous sommes obligés d'ouvrir les colonnes du »Sphinx» à une nécrologie; il s'agit cette fois d'un homme dont les savants égyptologues de l'étranger ont peut-être ignoré ou déjà oublié le nom, mais qui a toujours joué un rôle important relatif au développement de la science égyptologique en Suède. Celui qui a suivi la marche de notre journal critique d'égyptologie, lancé par PIEHL en 1896, n'ignore point, combien nous sommes redevables à AUGUST RÖHSS, le protecteur généreux des arts et des sciences en Suède.

Johan August Röhss, était né le 20 juin 1836 à Gothembourg. Il étudia à l'Institut Chalmer, puis à l'Ecole de métallurgie et minéralogie de Falun. Il avait d'abord l'intention de consacrer sa vie à la science des mines, mais après la mort de son père il entra, le 1 janvier 1860, comme sociétaire dans la maison de commerce »Wilhelm Röhss & Comp.» qui s'est accrédité le mieux dans le monde mercantile. Il ne peut s'agir de rappeler ici tout ce que M. Röhss a fait pour le bien de cette maison célèbre depuis le jour où il y fit son entrée jusqu'à sa dissolution qui eut lieu l'année passée; il ne sera pas question non plus de faire saillir ici l'énergie infatigable qu'il a toujours déployée pour le bien public en travaillant sans cesse dans les nombreuses fonctions municipales de sa ville paternelle, tant que ses forces physiques le lui permettaient. Nous nous bornérons à faire ressortir un autre côté de la personnalité d'August Röhss à savoir son amour désintéressé des arts et des sciences et sa générosité magnifique à les favoriser non-seulement à Gothembourg mais dans toute la Suède. Aussi a-t-il fait dans ce but de grosses donations dont nous nous permettrons de citer de préférence les suivantes: 50,000 couronnes pour l'Académie des beaux Arts à Stockholm, 350,000 couronnes pour l'Ecole Supérieure de Gothembourg et enfin les deux toiles colossales de Nils Forsberg, dont l'une, »La Mort d'un héros», a été donnée par lui au Musée National de Stockholm et l'autre au Musée de Gothembourg. — A côté de ces donations magnifiques destinées à des institutions publiques, M. Röhss a subventionné d'une main généreuse diverses entreprises tant publiques que privées. Nous n'avons qu'à renvoyer ici aux nombreuses dispositions testamentaires qui après sa mort — le 21 octobre 1904 — ont été annoncées par la presse suédoise.

Le »Sphinx» reste à jamais fort redevable à August Röhss de l'intérêt bienveillant qu'il a prodigué à la science

égyptologique en Suède — intérêt qui s'est signalé entre autres choses par ce fait que dans un temps ténébreux où la continuation du »Sphinx» semblait tout ce qu'il y a de plus précaire, il a su donner les moyens nécessaires pour fournir la suite de sa publication, de sorte que par sa munificence le tome VI pût paraître sans relâche.

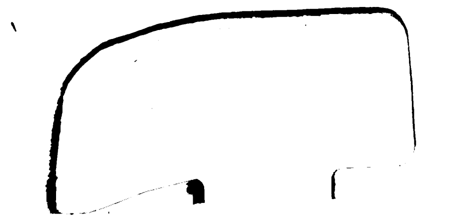
C'est à cause de cela même que nous avons éprouvé le besoin de dire quelques mots de reconnaissance et de gratitude envers le souvenir d'August Röhss, un des plus éminents protecteurs des beaux arts et des sciences que notre pays a vus naître.

Upsala, décembre 1904.

Ernst Andersson.

Messieurs les éditeurs sont priés d'envoyer leurs publications égyptologiques au Directeur de la Revue *(Odensgatan 1, Upsala)*, equel aura soin de les confier à des juges compétents, capables de les critiquer avec impartialité et autorité.

Upsala. — Imprimerie Almqvist & Wiksell. 1904.




Widener Library
3 2044 098 925 654